Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Novembre 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le Foyer de l'Église et les reposoirs de la Sagesse

I. — Le foyer créé de l'Église

Nous parlons ici non pas du Foyer objectif de l'Église, qui est la Déité incréée, Bien commun qui, si on le considère dans son être *entitatif* et *existentiel*, est « séparé » de tout l'univers et constitue la Fin de l'Église (ce n'est que si on le considère dans son être *intentionnel* et *spirituel* qu'il est intérieur à l'Église : il est alors la Forme, l'Ame incréée de l'Église); nous parlons du foyer créé de l'Église. Il est manifeste en effet que l'Église, quand on regarde à son Bien commun existentiel « séparé », est centrée sur les trois divines Personnes qu'elle hospitalise; mais il est vrai encore, quand on regarde à son bien commun existentiel « immanent », qu'elle est centrée sur un foyer créé. Essayons de dégager la signification de cette dernière affirmation en procédant d'abord d'une manière pour ainsi dire inductive, puis d'une manière déductive.

1. Si la grâce était communiquée aux bienheureux, anges et élus, de telle manière que l'ensemble de ses vertus fussent conférées à l'ensemble des bienheureux, et

que chacune d'elles resplendît en chacun d'eux, et s'il n'existait nulle part une nature individuelle riche à elle seule de la richesse de toutes les autres et récapitulant en elle seule toutes les vertus éparses de la grâce, l'Église n'aurait pas de foyer créé. Elle serait belle sans doute, mais sa beauté ne serait qu'une beauté dégradée; elle serait une, mais son unité ne serait qu'une unité relâchée; elle serait ordonnée, intelligible, mais son ordonnance, son intelligibilité seraient incomplètement actuées, incomplètement manifestées. Les bienheureux seraient pour ainsi parler comme les points d'une circonférence qui ignoreraient leur commun centre. Les multiples vertus de la grâce seraient réparties entre eux comme les sept couleurs du spectre solaire, mais ils ignoreraient qu'elles sont les dégradations d'une grâce plus éminente et plus lumineuse, en laquelle toutes se réunissent et trouvent leur pleine signification. L'Église demeurerait inachevée, elle ne serait point entièrement éclose, entièrement révélée à elle-même.

Or, il n'en est point ainsi. L'Église possède un foyer. Il y a, parmi les élus et les anges, au plan même des pures créatures, une pure créature, élevée au-dessus de toutes les autres, qui concentre dans sa nature individuelle tous les feux de la grâce. C'est la Vierge Marie, reine des anges, des apôtres, de tous les saints, orient de toutes les perles du paradis. En elle sont rassemblés d'une manière éminente les grâces et les privilèges spirituels de tous les bienheureux. En elle donc tous les bienheureux communient, toute l'Église est résumée, épanouie, révélée à elle-même. La Vierge Marie est la réalisation suprême dont l'Église demeure capable au plan des pures créatures. Aussi, dans la Femme resplendissante que saint Jean aperçoit se détachant sur le ciel, illuminée par le soleil et couronnée d'étoiles, et qui donne des fils à Dieu, faudra-t-il voir d'abord sans doute une image de l'Église perpétuelle, mais encore et plus profondément, une image de l'Église par excellence, de l'Église prise

dans son point le plus pur, dans son analogué supérieur, une image de la Vierge Marie, Mère glorieuse du Messie.

Le Messie lui-même, pour les chrétiens, n'est pas une pure créature : sa nature humaine est unie personnellement à la divinité, il est le vrai Dieu par qui et pour qui toutes choses ont été faites. Seule sa nature humaine est créée. Elle a été, dès le principe, comblée des dons qu'elle avait à communiquer aux autres hommes. La grâce créée, en Jésus était si haute, si intense qu'elle n'était pas susceptible d'accroissement et pouvait en ce sens être appelée infinie. Cette grâce créée, pour autant qu'elle supposait, qu'elle connotait la grâce incréée et rigoureusement infinie de l'incarnation du Verbe, est nommée par les théologiens la grâce capitale. Voilà le suprême foyer créé de l'Église.

Au plan des pures créatures, c'est la Vierge qui est le seul foyer; mais au-dessus de ce plan, en vertu du mystère du Verbe fait chair, de la plénitude de qui nous avons tous reçu, grâce après grâce, il peut y avoir un autre foyer créé, incomparablement plus beau et plus resplendissant (1). La Vierge est foyer comme membre, comme partie de l'Église — partie privilégiée sans doute : les anciens voyaient en elle l'artère de l'Église, le cou unis-

(1) Quand il se scandalise de nous entendre dire que la Vierge est le Foyer de l'Église, estimant que c'est mettre la Vierge à la place ou du moins au rang du Christ, le protestantisme témoigne d'une grave méconnaissance du mystère de l'Incarnation. Il ne comprend plus qu'en vertu même de ce mystère il y a pour l'Église un foyer *créé* situé *au-dessus* du plan des pures créatures. L'une des conséquences de cette méconnaissance est que dans le protestantisme libéral le Christ est rabaissé précisément à ce plan des pures créatures où nous mettons la Vierge. On compare par exemple le catholicisme à une ellipse ayant deux foyers, le Christ et la Vierge, et le protestantisme à un cercle n'ayant qu'un foyer, le Christ. Répliquons que, si l'on tient aux images géométriques, ce serait le lieu d'introduire au moins la troisième dimension, de penser par exemple à un faisceau lumineux, dont le sommet représenterait le Christ, qui serait reçu dans la Vierge pour ne commencer qu'ensuite à se diffracter dans l'Église.

sant la tête et le corps —; le Christ est foyer d'une manière analogique, non comme membre, mais comme tête, comme cause de l'Église. Toutes les grâces éparses dans l'Église se retrouvent éminemment dans la Vierge, pure créature, telles les sept couleurs dans la lumière blanche; mais cette lumière blanche ne peut alors recevoir qu'un éclat limité, une intensité finie. Dans la nature humaine du Christ, personnellement unie au Verbe de Dieu, la lumière blanche de la grâce créée peut recevoir au contraire un éclat illimité, une intensité digne d'être appelée infinie. C'est bien la lumière blanche de la grâce, en d'autres mots la plénitude éminente de la grâce créée, qui apparaît déjà dans la Vierge (et c'est pourquoi la Vierge déjà est un foyer), et plus encore dans le Christ : dans la Vierge comme participée, affaiblie et sur le point de se briser pour se réfracter dans l'Église; dans le Christ comme principielle, infinie, capitale. En lui sont résumées, en lui sont récapitulées suréminemment toutes les grâces de la Vierge et de l'Église. Dieu, dit saint Paul, nous a notifié le mystère de sa volonté, le dessein de bienveillance qu'il a formé, l' « économie » qu'il a réservée pour le dernier âge du monde, à savoir « de *récapituler* toutes choses dans le Christ, ἀναχεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (Ephes., I, 10) (1).

Il serait possible, croyons-nous, d'aboutir à la même vérité non plus en remontant à partir des bienheureux jusqu'à la Vierge et jusqu'au Christ, mais en partant de Dieu pour redescendre vers les créatures. On rappellerait que c'est toujours afin de manifester les perfections infi-

(1) « Le sens ordinaire de ἀναχεφαλαιοῦν est certainement *résumer, récapituler*, et c'est aussi le sens dans l'autre exemple de saint Paul où il est dit que tous les préceptes *sont résumés* dans la charité. Mais comment toutes choses sont-elles *résumés, récapitulées*, dans le Christ? » (F. Prat, S. J., *La théologie de saint Paul*, 1913, p. 136.) C'est faute de pouvoir répondre à cette question d'une manière qui le satisfasse que le P. Prat remplacera *récapituler* par *réunir, ramener à l'unité*.

nies qui surabondent en lui, que Dieu sort pour ainsi dire de lui-même et qu'il agit au dehors, *ad extra*. Mais on remarquerait qu'il peut alors procéder de deux manières, et que l'on doit reconnaître comme deux lois en quelque sorte contraires, l'une surtout matérielle et l'autre surtout formelle, de l'action divine *ad extra*.

La première pourrait s'appeler la loi de l'univers de création. C'est une loi d'*éparpillement*, une loi de *dispersion* : « Dieu a produit les choses dans l'existence pour que sa Bonté fût communiquée aux créatures et manifestée en elles. Et parce qu'une seule créature ne pouvait manifester suffisamment la Bonté infinie, il a produit des créatures multiples et diverses, en sorte que ce qui manque à l'une peut être suppléé par l'autre (1) ». Or, puisque l'univers de création n'était point borné à l'ordre naturel mais comportait les dons de la grâce, ceux-ci devaient s'y trouver assujettis à la même loi de dispersion. Les membres du peuple de Dieu considéré dans ce premier état, c'est-à-dire les anges, les élus, et les hommes qui auraient vécu dans l'état d'innocence, se seraient réparti entre eux les divers rayons de la grâce divine, mais ces rayons seraient demeurés divisés. Ils n'auraient point été réunis d'une manière éminente dans une seule nature individuelle. Le peuple de Dieu n'aurait alors pas eu de foyer. Il aurait été moins beau, moins un, moins achevé que l'Église.

La seconde loi de l'action divine *ad extra* est la loi de l'univers d'incarnation rédemptrice. C'est une loi toute différente, et pour ainsi dire de sens contraire à la précédente, disons une loi de *concentration*, une loi de *convergence*, qui nous montre la Sagesse divine faisant des merveilles inouïes pour vaincre la loi de dispersion et triompher des obstacles en apparence insurmontables que lui oppose l'univers de création.

(1) Saint Thomas, I^a, qu. 47, a. 1 : *Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo?*

La première de ces merveilles est l'incarnation du Verbe, la présence *intégrale* de la Sagesse incréée, absolue, dans la seule humanité du Christ : mystère qui déconcerte d'une part ceux qui, avec les musulmans, croient l'incarnation impossible, et d'autre part ceux qui, avec les théosophes, la croient fréquente parce qu'ils la confondent avec les communications partielles des dons divins faites selon la loi de dispersion. Pour nous, nous disons avec saint Paul que dans le Christ « habite corporellement toute la plénitude de la Déité » (Col., II, 9), c'est-à-dire toute l'essence divine ; ou avec saint Jean que « le Verbe s'est fait chair » (I, 14).

La seconde merveille est d'ordre créé. C'est la présence, dans l'âme du Christ, d'une plénitude de grâce contenant suréminemment, à l'état *indivisé* et comme en source, toutes les grâces réparties aux anges et aux hommes. Saint Paul nous dit qu' « il a plu à Dieu que toute la plénitude habitât dans le Christ » (Col., I, 19) pour déborder ensuite sur les membres de l'Église. Saint Jean annonce semblablement que le Verbe fait chair était « plein de grâce et de vérité » (I, 14) et que « de sa plénitude nous avons tous reçu, grâce après grâce » (I, 16).

La troisième merveille nous fait descendre au plan des pures créatures. C'est la présence, dans l'âme de la Vierge, d'une grâce participée d'une manière si plénière qu'elle contient éminemment, encore à l'état *indivisé*, toutes les grâces diffractées dans l'Église. « Voici que désormais toutes les générations me proclameront bienheureuse, car le Tout-Puissant a fait pour moi de grandes choses » (Luc, I, 48).

La loi de l'univers de création est déjà une loi d'incompréhensible amour ; la loi de l'univers d'incarnation est la loi d'un amour plus incompréhensible encore. La première n'avait abouti qu'à un peuple de Dieu sans foyer créé : si l'homme n'avait pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu dans la Vierge ; la seconde seule pouvait aboutir à l'Église, c'est-à-dire au peuple de Dieu

ayant, pour foyer créé, au plan des pures créatures la Vierge Marie, au-dessus du plan des pures créatures la grâce capitale du Christ.

Le Christ glorifié est le suprême foyer définitif de l'Église triomphante. Mais ce n'est point par sa gloire, c'est par sa croix qu'il nous purifie : en vertu d'un acte éternel de sa volonté, coextensif à toute la durée de nos temps, il utilise l'acte temporaire de la passion surrédemptrice pour continuer de sauver le monde à chaque instant. Aussi est-ce la passion surrédemptrice, répercutée dans le cœur de la Vierge des Douleurs, qui demeure le foyer immédiat de l'Église militante : « Je n'ai pas jugé que je dusse savoir quelque chose parmi vous, si ce n'est Jésus-Christ, et celui-ci crucifié » (I Cor., II, 2).

II. — Les reposoirs de la Sagesse

1. On connaît les passages où l'Ancien Testament, avec une insistance qui par moments semble dépasser la simple personnification poétique et désigner la personne même du Verbe divin (1), nous montre la Sagesse éternelle, créée (2) par Dieu au commencement de ses voies,

(1) Cf., sur ce point, Jules Lebreton, S. J., *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, t. I, p. 114.

(2) Le mot créer doit être pris d'une manière large, au sens de former, produire, engendrer. Les Septante ont κτίζω, dont le correspondant hébreu donné (Prov., VIII, 22), est non pas *bara'*, mais *qanah*, acquérir. La Vulgate traduit tantôt par *creavit*, tantôt par *possedit*. « Il semble qu'ici (Prov., VIII, 22) comme dans le psaume CXXXIX, 13 (*possedisti renes meos*), le sens soit plutôt : *M'a formée*. L'idée précise de création est écartée, mais n'est pas remplacée par une conception plus nette. Un peu plus bas (23) la Sagesse se dit *instituée* ou *établie* par Dieu ; plus bas enfin (25) *engendrée* par lui. Ce dernier terme est à coup sûr fort expressif et ouvre sur la vie divine des perspectives que la loi chrétienne éclaire ; mais considéré isolément, il ne suffirait point à révéler le mystère de la génération divine. » (Jules Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 115.) — Saint Athanase donnait un sens strict au mot *créer* de Prov., VIII, 22, que lui opposaient les Ariens, mais il l'entendait de l'humanité du

née de lui avant tous les siècles, avant qu'il eût formé la terre et les abîmes, les cieux et les montagnes, jouant devant lui sur la face du globe, et qui, par un inexplicable dessein d'amour, cherchant parmi les nations de la terre un lieu où elle puisse faire son séjour, vient, par ordre du Créateur, se reposer dans le peuple d'Israël (1). Ces paroles concernent d'abord confusément tout le peuple juif, mais leur sens suprême devait apparaître un jour dans le mystère du Verbe fait chair. Elles s'appliquent aussi à l'Église : n'est-elle pas elle-même, plus que ne le fut jadis Israël, une cité bien-aimée, un tabernacle de la Sagesse éternelle? Elles s'appliquent aussi à la Vierge : l'Église en a fait une couronne de louanges qu'elle offre sans cesse, dans sa prière liturgique, à la créature incomparable en qui elle trouve son foyer, la Vierge Marie. Or, ces traits divers, qui nous représentent la Sagesse divine tantôt seule auprès de Dieu avec qui elle paraît s'identifier, tantôt donnée aux hommes dans l'incarnation du Verbe, tantôt concentrée en l'âme de la Vierge ou répandue au contraire par tout le peuple de Dieu, pourraient être utilement rassemblées en vue de former l'objet d'un traité théologique distinct, d'une sophiologie — c'est le nom dont se servent les théologiens orientaux —, c'est-à-dire d'une science étudiant la Sagesse divine pour autant qu'elle désire se communiquer et qu'elle « trouve ses délices à demeurer parmi les enfants des hommes » (Prov., VIII, 31).

2. Soloviev a laissé sur ce sujet des pages où se mêlent

Christ; *Le Seigneur m'a créée principe de ses voies* est pour lui synonyme de : *Le Verbe s'est fait chair* et signifie : « Le Père m'a formé un corps. » *Oratio secunda contra Arianos*, P. G., t. XXVI, col. 148, 241, 245, 248, etc. Cette interprétation semble un peu détournée. Elle expliquerait d'ailleurs mal Eccli., XXIV, 14 : *Ab initio et ante saecula creata sum*, dont Athanase n'a pas, à notre connaissance, donné l'exégèse, sans doute parce qu'il ne considérait pas la *Sagesse de Sirach* comme un livre canonique : cf. *Epistola ad Amunem monachum*, P. G., t. XXVI, col. 1177.

(1) Proverbes, VIII, 23-31; Eccli., XXIV, 3-17.

des aperçus parfois grandioses, parfois confus ou erronés. Il pense que la Sagesse dont il est question dans les livres sapientiaux signifie non pas exclusivement le Verbe incarné, mais encore la Vierge et l'Église. Il fait aux Russes un mérite d'avoir, à la différence des Grecs, distingué le Logos, toujours incréé, et la Sophia, tantôt incréée tantôt créée, à laquelle ils dédièrent leurs plus anciens temples. Il considère la Sophia, la Sagesse essentielle, comme la forme animatrice du monde : « Tout en rattachant intimement la sainte Sophie à la Mère de Dieu et à Jésus-Christ, l'art religieux de nos ancêtres la distinguait nettement de l'une et de l'autre, en la représentant sous les traits d'un être divin particulier. C'était pour eux l'essence céleste recouverte par les apparences du monde inférieur, l'esprit lumineux de l'humanité régénérée, l'Ange gardien de la Terre, apparition future et définitive de la Divinité (1). » Cette forme animatrice s'incarne à des degrés divers d'abord dans l'homme individuel, considéré dans sa personnalité masculine : voilà le Christ, activement uni à Dieu; et dans sa personnalité féminine : voilà la Vierge, passivement unie à Dieu; puis dans l'homme social : voilà l'Église, médiatement unie à Dieu : « C'est une seule et même forme substantielle qui se produit en trois manifestations successives et permanentes, réellement distinctes, mais essentiellement indivisibles, en s'appelant Marie dans sa personnalité féminine, Jésus dans sa personnalité masculine, et gardant son propre nom pour son apparition totale et universelle dans l'Église accomplie de l'avenir, la Fiancée et l'Épouse du Verbe divin [...]. Ainsi, à côté de la forme humaine *individuelle* du divin, à côté de la Vierge-Mère et du Fils de Dieu, le peuple russe a connu et aimé, sous le nom de sainte Sophie, l'incarnation sociale de la Divinité dans l'Église universelle (2). »

(1) *La Russie et l'Église universelle*, ch. VII, Triple incarnation de la Sagesse divine, Paris, 1922, p. 263.
(2) *Ibid.*, pp. 261 et 264.

3. On pourrait prendre occasion de cet essai et des travaux des théologiens russes qui s'en sont inspirés pour dessiner les grands traits d'une sophiologie vraiment orthodoxe. Ce n'est point ici le lieu, mais nous ne pensons pas nous écarter de notre route en marquant les principes qui devraient la régir.

Le premier serait que la sagesse, la sophia, peut sans doute être considérée comme une notion analogique embrassant indistinctement tous ses analogues, incréé et créés, mais que, prise de cette manière, elle ne peut être objet de culte. On n'élève pas des temples à la notion d'être, ou à la notion d'amour, ou à la notion de sagesse (1). Ce serait à proprement parler hypostasier des abstractions. Seuls les analogués de l'être, de l'amour, de la sagesse seront légitimement objets de culte. On adore l'Être incréé, l'Amour incréé, la Sagesse incréée; on vénère, dans la Vierge et les Saints, les participations créées de l'être, de l'amour, de la sagesse.

Le second principe serait que les manifestations de la Sagesse dans le Christ, dans la Vierge, dans l'Église, dans la création tout entière, ne sont ni équivoques, ni univoques, mais analogiques. En conséquence, une authentique sophiologie insistera, comme le fait Soloviev sur les similitudes profondes que peuvent présenter la christologie, la mariologie, l'ecclésiologie, la ktisiologie; mais elle insistera aussi, beaucoup plus que ne le font Soloviev et les théologiens orientaux, sur le caractère non pas univoque mais analogique ou proportionnel de ces similitudes.

(1) En réalité Sainte-Sophie a été dédiée (IV^e siècle) au Christ, à la Sagesse incarnée, par conformité aux paroles de saint Paul : « Nous annonçons le Christ crucifié... le Christ Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu, Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν » (I Cor., 1, 24). Sainte-Sophie s'appelait en effet communément « la grande église du Christ ». Ce nom a fini par s'étendre à la communauté chrétienne de Constantinople qui s'intitule aujourd'hui encore « la grande Église du Christ ». On pense qu'il y aurait eu de même à Constantinople une église dédiée à la Sainte-Puissance.

C'est à la lumière de la notion d'analogie qu'il conviendrait notamment d'étudier certaines propriétés, certains caractères de la Sagesse apparue parmi nous : son caractère communicatif, son caractère cosmique et unificateur.

4. Les habitations, les résidences de la Sagesse sont analogiques, et l'intimité avec laquelle elle se livre en chacune d'elles, pour être toujours mystérieuse, n'est pas égale, elle est elle-même analogique. Il y a, par-dessus tout, la résidence incréée que la Sagesse essentielle est à soi-même : le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, à qui seul appartient l'immortalité, « habite une lumière inaccessible » (I Tim., VI, 16); en cette demeure infinie, « dès le commencement », résidait le Logos, le Verbe. Puis la Sagesse notionnelle incréée, le Logos, s'unit hypostatiquement à une nature humaine; alors la personne divine elle-même (ne parlons pas d' « incarnation dans une personnalité masculine ») subsiste dans une nature créée, communique à une nature créée sa propre existence infinie, « habite parmi nous » (Jean, I, 14). A cette unique habitation de la Sagesse, les théologiens réservent le nom d'incarnation : la Sagesse, pour les chrétiens, n'a qu'une seule incarnation. Mais elle peut avoir d'autres manières de se communiquer. La plus haute d'entre elles va naître précisément de l'incarnation : on devine que l'âme du Christ, unie aussi étroitement à la divinité, est préparée à devenir le plus beau reposoir des dons créés de l'Esprit; elle sera en effet l'objet des complaisances du Père, en elle « reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur » (Isaïe, XI, 2). Ces dons déterminent un nouveau mode de présence de la Sagesse, fondé non plus sur le fait que la nature humaine du Christ subsiste en la personne et en l'existence même du Verbe, mais sur le fait que la divinité peut être saisie, intimement possédée, par les actes de vision et d'amour béatifiques. La première union, qui

se faisait *secundum esse personale*, était incommunicable; la seconde, qui se fait *secundum operationem*, sera communicable à divers degrés. On voit bien, par conséquent, qu'il ne peut y avoir qu'une similitude de proportion entre les trois demeures que la Sagesse trouve premièrement en elle-même, et ensuite dans le Christ, d'abord par l'incarnation, puis comme objet de vision et de fruition béatifiques.

Seule la présence objective par mode de connaissance et de fruition est communicable aux pures créatures. Elle sera consommée au ciel dans la vision béatifique, elle est inaugurée ici-bas dans la foi et la charité. La Vierge la possède à un degré incomparable : au temps déjà de sa vie mortelle, le Saint-Esprit descendait sur elle pour la couvrir de son ombre et la rendre digne d'être, à l'exclusion de toutes les autres pures créatures, « une demeure virginale où Dieu pourrait habiter (1) » ; constamment sa sainteté s'est accrue; maintenant elle est, au ciel, la résidence privilégiée de la Sagesse, *Sedes Sapientiae* : la grâce qui la comble émane d'abord du Christ et, répandue ensuite dans l'Église, y possédera une vertu capable d'unifier à la fois les anges et les hommes : comment serait-elle diversifiée selon le sexe? ne parlons donc pas ici d' « union purement réceptive et passive », ni d' « incarnation dans une personnalité féminine » ; disons plutôt qu'il n'y a plus, à un tel plan, « ni homme ni femme » (Gal., III, 28). Enfin, c'est encore selon la présence de connaissance et d'amour que la Sagesse habitera, mais à un moindre degré, dans les anges, les hommes, et dans toute l'Église. Il faut donc mettre à des plans distincts même les habitations que la Sagesse, grâce à la présence objective de connaissance et de fruition, trouve dans Jésus, dans la Vierge, dans l'Église.

Relisons maintenant, avec toutes les lumières que peut apporter la théologie, les textes bibliques : « Le Seigneur

(1) *Oratio in vigilia Assomptionis B.M.V.*

m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été établie dès l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre. Il n'y avait point d'abîmes quand je fus formée, point de sources chargées d'eaux. Avant que les montagnes fussent affermies, avant les collines, j'étais enfantée... » (Prov., VIII, 22-25). Et encore : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, et comme un brouillard je couvris la terre. J'ai établi ma tente sur les hauteurs les plus élevées, et mon trône sur une colonne de nuée. Seule j'ai parcouru la voûte du ciel et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme... Dès le commencement et avant tous les siècles j'ai été créée, et je ne cesserai pas d'être jusqu'à l'éternité » (Eccli., XXIV, 3-5; 9). Ainsi est désignée la Sagesse incréée, qui réside en Dieu, qui est, à proprement parler, non pas faite ou créée, mais enfantée, engendrée par lui de toute éternité. Du sein de Dieu où elle habite, elle va présider à la formation du monde et toutes choses seront faites par elle : « J'ai exercé le ministère en sa présence dans le tabernacle (*et in habitatione sancta coram ipso ministravi*)... » (Eccli., XXIV, 10). Puis elle cherchera à se fixer dans ce monde qui est son œuvre : « Parmi tous les peuples j'ai cherché un lieu de repos, et dans quel domaine je devais habiter. Alors le Créateur de toutes choses me donna ses ordres, et Celui qui m'a créée fit reposer ma tente; et il m'a dit : Habite en Jacob, aie ton héritage en Israël... Il m'a fait reposer dans la cité bien-aimée, et dans Jérusalem est le siège de mon empire. J'ai poussé mes racines au milieu du peuple glorifié, dans la portion du Seigneur, dans son héritage... » (Eccli., XXIV, 7-8; 11-12). Si ces paroles sont vraies de l'ancien peuple juif, de la fiancée inconstante qui se prostituait avec les Baals et les Astartés, combien plus vraies sont-elles de l'épouse du Christ, inaccessible aux séductions de l'enfer, de la ville sainte, qui est, ici-bas dans la nuit de la foi, là-haut dans les clartés de la vision, « le tabernacle de Dieu avec les hommes » (Apoc.,

XXI, 3) : *et in plenitudine sanctorum detentio mea.* Et elles sont plus vraies encore de la Vierge Marie : dans lequel des patriarches, dans lequel des saints, dans lequel des anges, la Sagesse a-t-elle poussé des racines aussi profondes? où, si ce n'est en la Vierge, a-t-elle grandi comme le palmier des rivages et la rose de Jéricho? où a-t-elle trouvé un cœur si pur pour y produire comme la vigne des fleurs parfumées, des fruits de gloire et de richesse? la Vierge Marie est, plus que le reste du peuple de Dieu, le paradis de la Sagesse. Elle a embaumé le monde : « Sur les places comme le cinnamome et le baume aromatique j'ai dégagé mes parfums : comme une myrrhe de choix, j'ai donné la suavité de mon odeur. » Elle a été si prévenue de grâces, si comblée, qu'elle a été trouvée digne de porter en elle, puis de mettre au monde, puis d'élever, puis d'assister jusqu'à la mort, Jésus, la Sagesse incarnée venue parmi les hommes : « Celui que l'univers entier ne peut contenir s'est enfermé dans tes entrailles, devenant homme : *quem totus non capit orbis, in tua se clausit viscera, factus homo.* »

5. Si l'on parle analogiquement des habitations et du caractère communicatif de la Sagesse, il faut de même parler analogiquement de son caractère cosmique et unificateur.

Tout ce qui est sauvé dans l'univers de rédemption est en quelque manière ordonné et rattaché à l'Église, assumé et repris par elle, et c'est pourquoi l'on peut parler du caractère unificateur et du caractère pleinement universel et catholique, disons du caractère cosmique de l'Église (1).

Mais toutes les vertus de l'Église sont rassemblées, récapitulées d'une manière éminente dans la Vierge. On peut donc parler, avec plus de vérité encore, du caractère unificateur, du caractère cosmique de la Vierge Marie.

(1) Il est question dans la *Didachè*, XX, 11, en un sens qu'il est difficile de déterminer, du « Mystère cosmique »; peut-être même faut-il traduire : « Mystère cosmique de l'Église. »

Elle est, au plan des pures créatures, le foyer de l'univers de rédemption.

Or, la grâce de la Vierge n'est qu'une participation affaiblie de la grâce capitale du Christ qui résume, d'une manière plus haute et plus éminente, toutes les richesses de l'univers de rédemption. Le Christ doit « avoir la primauté en tout; car il a plu [à Dieu] de faire habiter en lui toute la plénitude, et de réconcilier par lui toutes choses [en les ramenant] vers lui, pacifiant par lui, par le sang de sa croix, ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux » (Col., 1, 19-20). Le propos éternel de Dieu était de « récapituler toutes choses dans le Christ » (Éphés., 1, 10). Parce que, dit saint Thomas, « le Christ dans toutes les créatures raisonnables influe en quelque manière des effets de grâces, il en résulte qu'il est, selon son humanité, le principe en quelque sorte de toute grâce, comme Dieu est le principe de tout être; et de même que toute la perfection de l'être est rassemblée en Dieu, ainsi dans le Christ se trouve toute la plénitude de grâce et de vertu (*sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur*) par laquelle il peut non seulement produire lui-même des œuvres de grâce, mais encore amener les autres à la grâce, et c'est pourquoi il tient le rôle de tête (1) ». A la gloire créée du Christ, à la grâce capitale du Christ, on ne peut ajouter la gloire créée des élus et des anges. La gloire du Christ, à elle seule, épuise en effet le concept de grâce, en ce sens elle est infinie, l'on ne peut rien y ajouter; la gloire des élus et des anges n'en est que le reflet : le reflet qu'ajoutera-t-il à la clarté de la source? La gloire du Christ est un tout, elle n'est point partie d'un tout. En d'autres mots la sainteté est aussi grande dans le Christ pris tout seul que dans le Christ pris avec l'Église. Le Christ individuel est à lui seul toute la richesse, tout le bien commun de l'Église. Il est comme

(1) *De veritate*, qu. 29, a. 5.

« l'Église à l'état pur ». La multitude des élus et des anges ne lui apporte qu'une capacité à recevoir de sa plénitude. Tel est le mystère de la présence éminente de toute la grâce de l'Église dans le seul Christ. Ce mystère permet d'entrevoir la nature du tout qu'est l'Église — tout qui a possédé, dès l'instant de l'Annonciation, sa pleine perfection intensive. Il laisse deviner l'insondable profondeur de la dépendance de l'Église par rapport au Christ, l'Église étant la Mendiante enrichie par le Christ, auquel elle ne peut rien espérer donner, hormis son indigence.

Pourtant la plénitude de la grâce capitale, la plénitude du Christ considéré comme homme n'est pas comparable à la plénitnde de la Déité résidant corporellement en lui par son union personnelle au Verbe. Toutes choses sont en Dieu d'une manière soit virtuelle soit formelle, mais dans les deux cas d'une manière suréminente, avec une pureté, une richesse, une élévation métaphysiquement impossibles à réaliser dans l'être que les créatures ont en elles-mêmes. Prises telles qu'elles sont dans le Verbe « les choses non seulement sont vivantes, mais elles sont la Vie..., car tout ce qui est en Dieu est identique à son essence (1) ». On voit en quel sens il faudrait parler du caractère unificateur et cosmique de la Sagesse incréée.

Les similitudes analogiques que la sophiologie aurait pour objet de manifester expliqueraient pourquoi les grands amants et les grands poètes de l'Église, tel un saint Bernard, sont en même temps les grands amants et les grands poètes de la Vierge Marie et du Verbe incarné. Elles feraient mieux entendre pourquoi la liturgie applique si aisément à la Vierge ce qui est dit, dans les psaumes ou les livres sapientiaux, de la Sagesse incréée et même du peuple de Dieu : *Deus in medio ejus non commovebitur. Sicut laetantium, omnium nostrum habitatio est in te, sancta Dei Genitrix.*

CHARLES JOURNET.

(1) Saint THOMAS, *Expositio in Evang. Joannis*, cap. 1, lect. 2.

La foi, connaissance affective [1]

Il ne suffit pas d'avoir déterminé la nature abstraite de la lumière de foi et d'avoir marqué le rôle intellectuel qu'elle joue dans la connaissance de foi. Il faut encore et surtout l'envisager concrètement, et tâcher de comprendre comment elle va s'adapter à notre psychologie normale. Parler d' « impression de la vérité première en nous », c'est bien. Mais comment se fait-elle réellement en notre esprit? C'est ici que va intervenir la volonté, dont le rôle capital, essentiel nous forcera de conclure à une connaissance originale qu'il nous faudra analyser.

La vérité divine, quelle que soit sa condescendance, reste inconnaissable en elle-même sous le voile de formules révélées. Dieu, de puissance absolue, ne peut faire que la vérité de foi soit évidente : elle est, par hypothèse, une participation analogique, obscure, de l'intelligible divin. Et pourtant notre intelligence est faite pour l'évidence, qui est sa proie naturelle. Comment résoudre cette antinomie?

La difficulté se précise ainsi : la connaissance de foi s'effectue par un jugement (2), et il semble qu'en tout jugement humain il y ait chance d'erreur. Je lie deux propositions, j'unifie dans l'être un prédicat et un sujet,

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément, oct., p. [34].

(2) « Cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur... » *De Ver.*, 14, 12, s.

en affirmant leur identité. Mais c'est mon esprit qui fait cela; il n'est pas un simple miroir; il a un rôle actif. Dès lors, comment peut-il, sans risque d'erreur, affirmer entre deux termes un lien qui, par définition, est inévident et ne peut être ramené aux premiers principes : par exemple : Dieu est un en trois personnes, ou Dieu s'est fait homme?

Un incroyant, en face de ces formules, ne saurait prononcer un jugement, qui est une affirmation dans l'être : il n'affirme pas une existence au sujet d'une essence. Autrement, il croirait ! Il en prend une connaissance, si j'ose dire, matérielle. Il en perçoit le sens, mais comme un ignorant peut répéter une conclusion géométrique sans en connaître la démonstration. Y a-t-il là une véritable connaissance? « Connaître la pensée de son semblable et penser ce qu'il pense sont deux actes distincts. » Comment donc connaître non seulement la formule de foi, mais la réalité qu'elle recouvre? Comment faire nôtre la pensée divine, nous identifier à elle, la devenir en quelque sorte? Comment affirmer la vérité de ce qu'elle a révélé, et que nous ne pourrons jamais comprendre?

C'est le scandale des incroyants que nous adhérions à des choses qui — nous l'avouons nous-mêmes — dépassent notre intelligence et lui échappent nécessairement. Ils raillent cette lumière de foi que nous invoquons comme argument suprême, comme l'équivalent, dans l'ordre surnaturel, des premiers principes dans l'ordre naturel. Ils n'y voient qu'une illusion de l'esprit et une suggestion de la volonté.

Il importe donc d'y insister. Comment cela se pourra-t-il? *Quomodo fiet istud?* Nous pouvons nous poser la question de l'humble Vierge, car nous aussi, c'est le Verbe de Dieu que nous sommes appelés à concevoir. Et l'ultime réponse sera encore celle de l'Ange : l'Esprit-Saint viendra sur nous. Le don de la foi n'est-il pas un mystère de la grâce de Dieu? Mais c'est le rôle de la théo-

logie d'essayer de préciser, de délimiter le mystère. Aussi bien, Dieu n'opère pas de miracles inutiles. Il se conforme aux inclinations naturelles de ses créatures, et, si notre intelligence s'avère impuissante et défaille, il est à présumer qu'Il saura trouver en nous d'autres ressources pour la secourir. Il usera de notre faculté volontaire, et c'est ce rôle de la volonté dans la connaissance de foi que nous allons voir apparaître et se préciser avec une netteté et une convenance sans cesse accrues.

De quoi s'agit-il ? D'expliquer comment la lumière de foi s'insère dans notre psychologie réelle, comment elle peut bien nous communiquer la certitude, tout en laissant notre intelligence privée d'évidence (1). Comment, grâce à elle, les formules de foi peuvent nous amener à avoir de Dieu non pas une connaissance tout extérieure et notionnelle, mais ce sens intime, cette conscience obscure qui nous fait adhérer à lui.

Difficulté insurmontable, si l'homme n'était qu'esprit. Mais l'intelligence n'est pas tout l'homme, elle n'est pas même une puissance autonome. Comme Dieu est un et qu'en Lui le Vrai et le Bien sont identiques, ainsi l'homme, avec ses puissances volontaires et intellectuelles, est un (2). C'est lui qui veut et qui pense, parce que c'est lui qui vit.

Cette intervention de la volonté seule permet d'expliquer ce que représente concrètement, en nous, la lumière de foi.

Il y a là comme un subterfuge adorable de la sagesse et de la miséricorde divines. Dieu supplée à l'inévidence de l'objet par la volonté. L'intelligence, nécessairement

(1) Par la foi, on est bien certain, mais avec une intelligence vide. « Certificabitur quidem quod ita est, sed... vacuus abscedet. » *Quodl.*, 4, 18.

(2) Cf. *I*ª, 87, 4, 2° : « Verum est quoddam bonum, et bonum quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu, et quae sunt intellectus cadunt sub voluntate. ». Cf. également : *I*ª, 82, 4, 1°, etc...

défaillante (1), adhère à la vérité révélée, non qu'elle en pénètre le sens, mais poussée par la volonté. Celle-ci aura un rôle moteur, comme d'ordinaire, dans l'ordre de l'exercice : *quoad exercitium*. Mais — et c'est le point délicat — elle aura aussi un rôle déterminant, spécificateur, dans la connaissance de foi proprement dite : *quoad specificationem*.

Dira-t-on que nous mêlons deux ordres essentiellement distincts ? Mais c'est dans la nature même des choses.

Dieu, en effet, ne nous fait pas participer à sa propre connaissance pour le seul avantage de perfectionner notre intelligence. Il ne le fait que pour assurer notre salut, et « la vérité première, objet de la foi, est aussi la fin de tous nos désirs et de nos actions (2) ». C'est ce qu'il importe de bien comprendre.

Dieu n'est pas seulement l'intellection subsistante que nous avons dite. Dans son unité transcendante, Il est aussi le Bien suprême, et, se connaissant, Il s'aime. Cet amour nous a créés, car le Bien tend à se répandre au dehors. Cet amour aussi nous attire, étant notre fin ultime, et la nature tout entière, sortie de la bonté diffusive de Dieu, revient à elle par un incessant retour, afin de la manifester et de lui rendre gloire. Mais Dieu, nous le savons, ne violente pas ses créatures : Pour attirer à lui l'homme — être raisonnable — Il fera appel à sa raison. Car aucun être ne peut être ordonné à une fin sans y avoir une certaine proportion. Seule, cette proportion, cette harmonie intime fait naître le désir de la fin, et comme nous ne désirons que ce qui nous est en quelque sorte semblable, par le jeu même de cette harmonie préétablie, il faut bien qu'il y ait en nous un certain com-

(1) « In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti. » *IV C. G.*, 40.

(2) « Veritas prima quae est objectum fidei est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum. » *II^a II^ae*, 4, 2, 3°.

mencement de la fin. Sans quoi nous ne saurions la désirer, encore moins y atteindre (1).

C'est pourquoi Dieu nous donne la lumière de la foi. C'est elle qui nous fera connaître notre fin ultime et notre bien suprême. On voit qu'elle n'est pas une connaissance spéculative, loin de là. Elle est, pour saint Thomas, « le commencement du salut » ou « de la vie éternelle », « un avant-goût de la vision béatifique (2) ». Elle est une préparation, une école, un point de départ, une route (3), et Péguy nous a fort bien dit qu'« une route n'est rien, si elle n'est pas une direction et une distance. Et qu'un homme qui se représenterait une route sans poteau indicateur et sans bornes kilométriques serait un homme qui n'aurait aucune idée de rien, qui ne serait ni poète ni peintre, ni philosophe ni métaphysicien. Moins que rien (4) ». Ainsi la foi informe, qui, comme certain personnage épique, « part toujours et n'avance jamais », est-elle une manière de monstre, la foi « d'un homme qui ne saurait pas, d'un homme qui n'aurait ni tête ni cœur, ni sagesse. D'un homme mal élevé. D'un homme qui ne saurait pas de quoi on parle (5) ». Oui, d'un homme qui ne saurait pas, hélas!, qui ne « réaliserait » pas de quoi Dieu parle.

Au vrai, Il ne parle que de notre fin et pour notre salut. On pressent, dans ces conditions, quelle puissante action

(1) Cf. *III Sent.*, 24, 1, 3, 1ª, s.; *III C. G.*, 147.

(2) « Inchoatio vitae aeternae... est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine quae naturaliter cognitionem excedunt. » *De Ver.*, 14, 2. « Quaedam praelibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. » *De Ver.*, 14, 2, 9° et c.

(3) Jean de Saint-Thomas se demande pourquoi la foi est imparfaite *ex parte subjecti*. Cela tient, dit-il, à la foi elle-même, qui est un mouvement : *per fidem ambulamus*; si l'esprit était lié par l'évidence, il serait en repos. La foi ne serait plus un mouvement. *De fide, II*ª, 1, nº 12, 14.

(4) Péguy, « Note conjointe sur M. Descartes », *Œuv. comp.*, IX, p. 323.

(5) Ibid.

— et légitime — la volonté aura à exercer sur l'intelligence, et qui expliquera l'unité mystérieuse de l'acte de foi, joignant la certitude de la vérité au sentiment de valeur, le contenu intellectuel au vouloir aimant, et dont la raison profonde est que Dieu est tout ensemble la vérité qui nous éclaire et l'amour qui nous attire.

On comprend aussi que la lumière de foi soit fort peu intellectuelle. Elle ne nous fait pas voir les choses à croire, mais seulement qu'elles doivent être crues. Elle « agit moins par voie de connaissance que par voie d'inclination (1) ». Elle est une aptitude pour l'intelligence à être soumise à la volonté (2), elle l'incline à donner son assentiment, elle la tient captive (3). En un mot, l'intelligence consent à la vérité de foi, parce que celle-ci lui apparaît comme un bien, « parce qu'il lui semble bon d'y adhérer (4) ». Nous en trouvons une preuve dans le fait que les convertis s'attachent d'abord à « croire aux promesses de vie, à la justification, à la rédemption par le Christ (5) ».

Cela n'enlève rien, bien entendu, à la valeur des motifs de crédibilité — mais dans leur ordre. Ils préparent à la

(1) Cf. « Lumen fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente... non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis. » *In lib. Boetii de Trin.*, q. 3, a. 1, 4°.

Également, *ibid.* : « ... In fide qua in Deum credimus,... est aliquid quod inclinat ad assensum. »

(2) « Per fidem, intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quae Deus credi mandat. » *De Ver.*, 12, 1, 4°.

(3) « Fides... non dicitur abnegare rationem quasi rationem veram destruens, sed quasi eam captivans in obsequium Christi. » *III Sent*, D. 23, 2, 4, 3°.

(4) « ... ex hoc quod dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere. » *III Sent.*, D. 23, 2, 2, 1, s.; *II*ae *II*ae, 4, 5, 1°.

(5) « Credentes... illud in primis a Deo, justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quae est in Christo Jesu. » Conc. Trente, Sess. 6, A. 6.

foi, ils ne la donnent pas (1). Entre eux et le « *lumen fidei* », entre la foi scientifique et la foi surnaturelle, il y a un abîme, un saut transcendental. Et c'est cet élément nouveau, extrinsèque à la démonstration de la crédibilité, et que nous appelons « lumière de foi », dont nous essayons de préciser la nature. Lumière intellectuelle, puisqu'elle est formellement dans l'intelligence. Mais aussi parce que l'intelligence ne connaît qu'en ce qu'elle se soumet à la volonté, lumière toute pénétrée d'amour, et qui précisément nous fait connaître par l'amour (2).

Précisons bien : il ne s'agit pas ici d'un amour de charité, puisque la lumière de foi se rencontre dans la foi informe, mais de cette inclination qui meut notre volonté vers le bien promis par Dieu et que saint Thomas appelle la « *pia affectio* » ou « *appetitus boni repromissi* ». Nous prétendons bien ne pas confondre foi et dons du Saint-Esprit. Et lorsque nous disons que la lumière de foi nous donne des vérités révélées une connaissance par sympathie ou par connaturalité, cette explication ne vaut pas seulement pour la connaissance mystique que les dons d'intelligence et de sagesse nous peuvent procurer, mais pour la connaissance même de foi. Cette connaissance est intentionnelle, rationnelle, elle se conforme aux démarches de notre esprit, elle adhère aux choses sans les pénétrer; seulement, nous pensons que, jusque dans la foi informe, une telle adhésion, irréductible à toute démonstration rationnelle, s'analyse en définitive en un assentiment, intellectuel certes, mais donné sous l'influence de la volonté (volonté rectifiée soit par la grâce sanctifiante, soit même simplement par des grâces actuelles). Or cette

(1) La différence est bien marquée dans le texte suivant : « Fides *astringit*... manifesta indicia *inducunt*... evidens ratio *cogit*. » *De Ver.*, 24, 1.

(2) « Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum, quod patet in fide et intellectu... » *III Sent.*, 34, 1, 1, 5.

volonté ne peut nous déterminer à croire que s'il existe une certaine affinité entre la vérité proposée et nos propres tendances affectives. En ce sens, nous disons que même la foi informe « connaît par sympathie ».

Encore faut-il expliquer comment une tendance d'ordre volontaire peut déterminer, spécifier la connaissance même. Comment, en d'autres termes, elle mérite son nom de « lumière ». C'est ici le point le plus délicat et le fondement de toute notre thèse.

Pour n'être pas suspects de complaisance excessive envers certaines philosophies modernes, nous suivrons très fidèlement un auteur peu compromettant : Jean de Saint-Thomas. Il traite *ex professo* de la question, lorsqu'il se demande si le désir du Bien éternel intervient dans notre connaissance même de foi, ou, pour user de son langage, si la « *pia affectio voluntatis* » concourt à la spécification de l'acte de foi en ce qu'il a d'intellectuel.

Cela, dit-il, est hors de doute. L'objet de foi est inévident, il ne peut déterminer l'intelligence. Il lui faut un supplément, un renforcement, qui lui viendra de la volonté : « *ex parte voluntatis* ». Nos deux puissances intellectuelle et volontaire (subordonnées l'une à l'autre, ce qui maintient l'unité) concourent ainsi à l'acte de foi. Toutes deux devront être élevées, perfectionnées, pour pouvoir produire leur acte d'une façon vitale, connaturelle. C'est l'intelligence qui sera d'abord perfectionnée, puisque c'est en elle que se consomme et s'achève l'acte de foi. Elle le sera par la lumière de foi. Mais la volonté exige aussi une élévation surnaturelle : n'est-ce pas elle qui commence à incliner l'intelligence à croire ? Elle est au principe de l'acte de foi : « *inchoative, sed non principaliter* ». Elle sera perfectionnée par la « *pia affectio* ».

Jusqu'ici rien que de banal. Mais voici le point critique : nous disons que la volonté spécifie la connaissance de foi. Or c'est une règle générale, que la spécification se prend de l'objet. « *Motio specificationis tenet se ex parte objecti.* » Qu'est-ce donc que la volonté va bien ajouter à

l'objet pour qu'il meuve l'intelligence — et qui mieux est, l'intelligence spéculative, siège de la foi ? Cette insuffisance de l'objet n'est-elle pas irrémédiable, puisqu'il est inévident par nature ? Et comment un acte de volonté y peut-il suppléer ?

En bref, nous dirions aujourd'hui : les mystères de la foi nous échappent sans retour. La volonté est incapable de me les faire connaître. Si nous recourons à elle pour nous forcer d'y croire, ne sera-ce pas une intervention tout extérieure, arbitraire, un coup de force, un scandaleux « abêtissez-vous » ?

On sent la difficulté. Jean de Saint-Thomas la résout ainsi : cette intervention de la volonté serait abusive, si la lumière de foi était purement intellectuelle, si elle illuminait vraiment notre intelligence. On ne concevrait guère alors ce que la volonté y viendrait ajouter. Mais elle n'est lumière intellectuelle qu'en ce qu'elle est précisément mue par la volonté, « en tant que l'intelligence est soumise à la volonté ».

Que peut lui ajouter la volonté ? Évidemment rien qui soit de l'ordre de la vérité : « *nihil ex parte veritatis* », mais quelque chose de l'ordre du Bien : un rapport de convenance : « *ex parte convenientiae* ». L'objet, grâce à la volonté, déterminera l'intelligence, non certes qu'il soit devenu évident et « vu », mais parce qu'il lui apparaît comme désirable et convenable : « *ut conveniens et placens* ».

Ainsi la volonté a un double rôle : elle agit sur l'intelligence et elle agit sur l'objet. Elle rend l'intelligence mobile sous l'influence de l'objet, qui est désormais tenu pour aimable et souhaitable. Elle fournit à l'objet un appoint nécessaire, elle le colore en quelque sorte, non pas d'une teinte de vérité, mais d'une teinte de convenance (1).

(1) « Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus

Nous comprenons mieux à présent comment la lumière de foi peut être « quelque chose qui incline à l'assentiment ». Elle est bien cela, en effet, parce qu'elle nous fait prendre conscience de la relation de convenance existant entre l'objet de foi et nos tendances foncières. Conscience souvent obscure, implicite, inavouée peut-être, mais toujours réelle. Elle est bien une harmonie, un accord sympathique entre l'objet de foi et notre volonté rectifiée par la charité ou sollicitée par la « *pia affectio* (1) », une puissance spirituelle de synthèse, une lumière enfin, mais une lumière fort peu intellectuelle ni lumineuse.

Est-ce à dire que nous tombons dans le subjectivisme de la foi-sentiment? Nullement. Nous ne disons pas que notre sentiment religieux tend à s'exprimer en termes rationnels et que, pour ainsi dire, c'est notre « moi » religieux qui se projette au dehors. Non! C'est la démarche exactement inverse : il y a, hors de nous, Dieu, avec sa Vérité et sa Bonté, Dieu lui-même qui se met à notre portée en nous parlant. Il y a en nous un principe correspondant qui nous dispose à entendre cette parole, une sorte de résonance qui fera écho : « Mes brebis entendent ma voix et elles me suivent. » Et de cette rencontre entre nos puissances surélevées et la déité même se révélant jaillit l'assentiment de foi.

C'est donc d'abord une connaissance, mais d'un ordre à part, et qu'il nous faut enfin étudier pour elle-même.

cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet... » *II*ª *II*ᵃᵉ, q. 2, c.; également : *II*ª *II*ᵃᵉ, 4, 5, 1°; *I*ª, 82, 4; *III Sent.*, 23, 2, 2, 1°.

(1) Intellectus assentit veritati fidei, non quasi convictus, sed quasi imperatus a voluntate : « Nullus enim credit nisi volens » (S. Augustin). Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo : *I*ª, 111, 1, c. et 1°, et Newman : « Je crois parce que j'aime, c'est évident. »

*
* *

Nous avons deux façons de connaître : par raison ou par inclination, « *per modum rationis* » ou « *per modum inclinationis* ». La seconde est un moyen extra-intellectuel. Elle n'appartient pas de soi à l'activité naturelle de l'intelligence, dont la fin normale est l'adhésion à la vérité par la science spéculative. L'intelligencê se tient d'ordinaire sur le plan du vrai, sans y mêler d'éléments extrinsèques, telles que seraient, par exemple, la convenance et la bonté de l'objet, « *sine ratione boni appetibilis* ». En ce cas, la volonté n'a qu'un rôle moteur, extérieur, pour appliquer l'intelligence à tel objet de connaissance ou pour écarter tels obstacles qui s'opposeraient à son activité (*quoad exercitium, vel removens prohibens*).

Mais une pareille connaissance n'est pas toujours possible, ou bien elle n'est pas suffisante. C'est notamment le cas de la connaissance pratique du singulier, lorsque l'intelligence a à diriger des actes humains. Sa vérité se prend alors, non pas de sa conformité à l'être, mais par rapport à la direction de nos actes, le jugement prudentiel est vrai, s'il est conforme à l'appétit droit, et la connaissance par connaturalité aura à intervenir.

C'est aussi le cas de la foi, qui est, en fait, dans l'intention divine, le commencement de notre salut, et donc tout ordonnée à cette fin. Elle est bien une connaissance, et demeure formellement une opération de l'intelligence, son acte est vitalement « élicité » par elle. Elle reste intentionnelle et se fait à travers les concepts que sont les articles du symbole. Mais comme ces concepts sont impuissants à déterminer notre intelligence et que pourtant ils doivent être pour nous une règle de vie, étant le chemin du salut, il faut bien qu'à défaut du mode normal de connaissance, nous les fassions nôtres par un autre mode, original, qui n'est pas purement intellectuel, mais

qui est tout mêlé de volonté et d'amour (au moins de cet amour bien humble, à peine naissant, qui est l' « *appetitus boni repromissi* »). C'est là ce que nous appelons la connaissance par sympathie ou par connaturalité, et c'est elle qui suscite en nous ce mouvement intérieur qui nous fait adhérer aux vérités de foi. Telle est, nous semble-t-il, la lumière de foi (1).

Elle ne nous fait pas seulement voir qu'il faut croire (2) en nous communiquant ce sens intime, cette connaissance immédiate, vitale et non pas notionnelle, qu'il faut croire. Bien plus, elle nous donne, comme par une sorte de tact, le sens de ce qui est ou non conforme à la foi. Un pareil phénomène s'observe déjà dans le domaine spéculatif. Cela est banal. Je n'en veux pour preuve, entre mille autres, que cette remarque de Joseph de Maistre dans la première des « Soirées », où il notait que « l'homme droit est assez communément averti par un sentiment intérieur de la fausseté ou de la vérité de certaines propositions, avant tout examen ».

Tel est bien aussi le « sentiment » que nous communique la lumière de foi. Saint Thomas le compare à la connaissance que, par une expérience directe, nous avons des choses de la vertu (3). Il est très différent de connaître la chasteté en la définissant ou en la pratiquant. L'homme chaste en juge d'après ses effets concrets, il suit sa propre pente intérieure, l'instinct de sa vertu qui l'incline (par connaissance *per modum inclinationis*). Et

(1) Et cela explique comment nous trouvons chez saint Thomas des textes comme ceux-ci :

« Cognitio fidei ex voluntate procedit, quia nullus credit nisi volens. Et ideo non est mirum, si in definitione fidei *quae affectionem pertinent, his quae ad cognitionem praeponuntur.* » *III Sent.*, 23, 2, 2, 1, 7°.

« Fides habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, *in genere affectionis existens.* » *III Sent.*, 23, 2, 3, 1, 2°.

(2) *II*ª *II*ªª, 5, 1°.

(3) Cf. *I*ª, 1, 6, 3°; *II*ª *II*ªª, 1, 4, 3°; 4, 5, 2; 2, 3, 2°; *III Sent.*, 23, 7, 3, 2, 4°, etc...

c'est en raison de cette inclination dans l'appétit, en raison de ce moyen irrationnel qu'il juge : ceci est ou non conforme à la chasteté.

Ainsi la lumière de foi nous donne un certain « sens » catholique, qui nous permet de discerner les choses de foi. « Par l'habitus de foi, dit saint Thomas, l'homme est incliné à donner son assentiment à ce qui convient à une foi droite (1). » Elle lui permet aussi de ne pas se laisser gagner par l'hérésie : « De même que l'habitus de tempérance incline à résister à la luxure, de même l'habitus de foi incline à résister à tout ce qui est contre la foi (2). » C'est ce que le Concile du Vatican résume par ces mots : « Il y a dans la foi divine considérée en elle-même une puissance de lumière qui conspire pour le dogme chrétien : pour qu'elle cesse d'agir, il faut une apostasie formelle. »

Il n'est que temps de conclure.

Nous voulions rendre raison de notre conviction intime de foi. Nous en avons trouvé l'origine dans la lumière de foi, participation subjective, analogique, de l'intelligence divine, nous permettant de retrouver, à travers les articles de foi — participation objective de l'intelligible divin —, la vérité divine qui s'y dérobe.

Mais il fallait expliquer comment cette lumière s'introduisait en nous et devenait nôtre réellement, sans violenter notre psychologie normale. Nous avons dû faire appel à la volonté, appel doublement justifié : parce que la vérité, révélée obscurément par Dieu, est aussi le Bien suprême qui nous attire ; parce que, d'autre part, nos

(1) *II*ª *II*ªᵉ, 4, 3ª. Cf. sur « La foi qui discerne », Joyce, *Rech. Sciences relig.*, 1912.

(2) *III Sent.*, 25, 2, 1, 2ª, 3ª, qui poursuit ainsi : « homo fidelis ex inclinatione fidei non consentit his quae sunt contra fidem... »; et *III Sent.*, 24, 1, 3, 2, 3 : « homo habens lumen fidei non consentit his quae sunt contra fidem nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa » — et cela parfois même chez le pécheur.

puissances intellectuelle et volontaire sont en étroite dépendance dans l'unité de la personne humaine.

C'est donc à bon droit que la lumière de foi va pénétrer en nous par le truchement de la volonté. Mais comment sera-ce possible? Grâce à ce mode spécial de connaissance tout imprégné de vouloir, que nous avons nommé connaissance par connaturalité.

Voilà comment la lumière de foi explique notre certitude. Elle nous donne une conscience obscure de Dieu, à la manière dont notre âme elle-même se manifeste intérieurement par la conscience qu'elle prend de son activité. C'est ce qui fait la conviction de notre acte de foi. C'est la justification et le véritable sens du mot, trop souvent critiqué, de Pascal : « Dieu sensible au cœur, et non à la raison : voilà la foi. »

fr. Pierre Boisselot, O. P.

Élisabeth X et Thérèse Neumann

Le R. P. Lavaud a signalé ici (juin 1933, pp. [93-97]) le travail du Dr Lechler : *Die Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines neuen Falles von Stigmatisation*. Ce psychiatre a réussi à provoquer chez une malade mentale, Élisabeth, par des suggestions répétées en état d'hypnose et aussi parfois à l'état de veille, de petits « stigmates » ou plutôt des plaies assez insignifiantes et très vite cicatrisées, aux mains et aux pieds, des marques d'épines au front, des larmes de sang, des visions d'épisodes évangéliques et de la Passion, des hallucinations auditives. Ces expériences lui paraissent contenir la clef de l'énigme. Ce qu'il a réussi à faire sur sa malade par hypnose et suggestion, Thérèse Neumann le ferait sur elle-même, en des proportions beaucoup plus considérables, par autosuggestion, inconsciente et involontaire.

Cette brochure me suggère les réflexions suivantes :

Il n'est de science que de l'universel. On ne saurait comparer les « phénomènes » de Thérèse à ceux d'Élisabeth, comme on établit l'analyse différentielle des propriétés spécifiques du règne animal et du règne végétal. Chaque sujet humain est comme le point singulier d'un système *indéfini* de qualités bloquées, mêlées dans la mystérieuse unité de la substance individuelle, rigoureusement interdépendantes, affectées d'interpénétration intrinsèque. Cette résille de qualités *concrètes*, l'abstraction ne l'atteint qu'en l'effilochant. Elle ne ment pas, mais elle appauvrit, sépare, atomise. A la synthèse vivante des propriétés d'un tout individuel, elle substitue un assemblage de concepts unis par des liens *génériques*.

L'intellect humain recoud *à gros points* la réalité existentielle. Je sais bien qu'elle est orgueilleuse, cette personne qui vient de me quitter, mais *son* orgueil dépend essentiellement de toutes les autres dispositions de son âme, et mon esprit ne court aucune chance d'épuiser les innombrables *secundum quid* dont devrait s'envelopper mon jugement. Plus de certitudes scientifiques dans ce domaine, mais des probabilités, des vraisemblances : ici, la conjecture est reine, et l'instable opinion se joue sur les champs de l'indémontrable...

Il est bon de ne pas oublier de telles réserves en présence de toute analyse de l'être concret. Nous n'avons nullement la prétention de démonter à fond les âmes d'Élisabeth et de Thérèse ; nous savons qu'il est impossible d'établir, de l'extérieur, des discriminations exactes dans le complexus de causes (naturelles, préternaturelles et surnaturelles) qui *peuvent* être impliquées dans la production des phénomènes de nos deux sujets. Très simplement et sans vouloir rien trancher, nous désirons montrer, à l'aide de quelques recoupements formels aussi exacts que possible, la différence d'essence entre les faits de Konnersreuth et ceux du Dr Lechler.

Nous éliminons *a priori* deux remarques importantes. D'abord la possibilité d'une fraude (consciente ou non) de la part d'Élisabeth. Ensuite la possibilité (d'aucuns diraient la probabilité) d'une intervention démoniaque. De telles hypothèses n'intéressent pas le psychologue en tant que tel. Mais l'insuffisance du contrôle exercé sur Élisabeth d'une part et, d'autre part, la propension du Démon à singer les œuvres de Dieu (chacun sait, pour ne donner qu'un exemple, combien de faux « sauveurs » se sont levés en France après Jeanne d'Arc) rapprochent ces possibilités du champ de l'existence.

Faisons donc la part large au Dr Lechler et admettons l'authenticité, comme le caractère strictement naturel (hystérique) des manifestations d'Élisabeth. Les mêmes causes jouent-elles dans les deux séries de phénomènes,

chez Élisabeth et chez Thérèse, comme le prétend le Dr Lechler? *Psychologiquement*, nous repoussons cette conclusion pour deux raisons principales :

a) la pauvreté, l'insignifiance, l'instabilité des phénomènes d'Élisabeth comparées à la richesse et à la stable unité de ceux de Thérèse; *b*) le caractère mimé, provoqué, « plaqué » des faits d'Élisabeth, par opposition à la spontanéité vitale, à la pureté (au sens de Echtheit, genuinità) des productions de Thérèse.

I. — Le Dr Lechler fait, sur une grande échelle, ce que le Prof. Penido appellerait de la « psychologie quantitative ». Sa pensée est un merveilleux moulin simplificateur au travers duquel les analogies les plus ténues se muent en identités. La méthode est d'une facilité déroutante. On prend, dans un phénomène, le seul élément quantifiable (c'est-à-dire, en psychologie, l'aspect le plus extérieur, le moins fondamental du phénomène); on l'isole soigneusement et, quand se présente un fait *extérieurement* semblable, on compare les deux phénomènes (abstraction faite de leur *nature* et de leur relation interne à la *personne* qui les produit) sous l'angle unique du plus et du moins. Cette école est le tombeau des distinctions essentielles : par elle tout se ramène à des différences de degré. On oublie qu'en psychologie tout écart dans le *quantum* observable traduit un écart qualitatif et, parfois, une irréductible divergence dans la causalité interne. Je saute à cinq mètres de longueur. Si quelque jour je saute à vingt mètres, il y aura entre mes deux sauts plus que la différence de cinq à vingt, mais la distance entre un fait normal et un prodige. De même pour l'hystérie. Si cette affection peut produire de faibles stigmates, il n'est pas prouvé pour cela qu'elle puisse produire de forts stigmates; si elle suscite des visions et des extases, rien ne permet de présumer qu'elle soit la cause de toutes les visions et de toutes les extases; si elle suffit à provoquer le jeûne « relatif » d'Élisabeth, ce n'est pas là un motif d'inférer

qu'elle constitue la raison d'être du jeûne absolu de Thérèse.

Arrêtons-nous un instant sur le problème de la stigmatisation. On a souvent dit (je ne sais trop pourquoi) que, si la science établissait un jour, à partir d'un fait bien authentique, la possibilité d'une production naturelle des stigmates, la présence de ceux-ci chez une « sainte personne » ne serait plus considérée comme une manifestation surnaturelle. Mais la possibilité de stigmates morbides n'exclut pas celle de stigmates divins. L'existence (si fréquente) de visions hallucinatoires n'a jamais fait suspecter l'authenticité des visions divines. Et cependant, les deux phénomènes apparaissent identiques au premier regard. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour les stigmates? — Nous ne voulons nullement affirmer ici la possibilité de stigmates hystériques (1). C'est à l'expérience clinique, et non à la logique, qu'il appartient de trancher la question. Mais si la science devait répondre un jour par l'affirmative, nous continuerions à croire

(1) Il est certain que l'imagination hystérique possède un pouvoir de perturbation et de plasticité *organiques* infiniment supérieur à celui de l'imagination normale. L'expérience en témoigne chaque jour. Qu'il nous soit permis de risquer une hypothèse à ce sujet. L'hystérique est un individu imparfait, appauvri, « découronné » dans ses fonctions supérieures. Les images *inconscientes* qui suscitent son mimétisme sont des images automatisées, vidées en grande partie de leur fonction représentative, de leur contenu spirituel. — Que de telles images, où dominent d'une façon si anormale les dynamismes organiques, puissent acquérir *per accidens* — en vertu de l'interpénétration du cognitif et du végétatif essentielle aux psychopathies — *quelque chose* du pouvoir formateur des facultés de l'âme végétative, rien là que de très normal. Mais cette immixtion morbide de l'image suggérée dans le domaine des fonctions somatiques ne saurait naturellement subvertir les lois fondamentales d'assimilation et de désassimilation qui régissent l'évolution de l'être vivant. C'est pourquoi nous croyons peu aux capacités *instantanées* de destruction (stigmates) ou de reconstruction (guérison brusque d'affections *organiques*) que posséderait l'imagination hystérique. L'élasticité des lois de la vie végétative n'est pas infinie!

aux « vrais » stigmates comme nous continuons à croire aux visions authentiques après d'innombrables travaux sur l'hallucination. Mais comment différencier? objectera-t-on. — Un phénomène isolé est peu de chose par lui-même. Ne voir que les stigmates chez un stigmatisé est aussi sot que d'isoler les poumons chez un tuberculeux. La stigmatisation doit être considérée en fonction de l'ensemble des autres manifestations extraordinaires que peut présenter le stigmatisé, et surtout, en fonction de son caractère (on s'enquerra soigneusement de tous les signes possibles de l'hystérie) et de sa vie surnaturelle. — Seule une considération *globale* des faits permettra de conclure ou non au caractère surnaturel de la stigmatisation *in concreto*. Conclusion toujours grevée d'un élément de conjecture, naturellement, mais qui doit suffire à déclencher la conviction d'un esprit droit. *In contingentibus*, l'intellect ne saurait conclure sans appel. Mais comme nous plaindrions l'homme dont toutes les convictions voudraient s'appuyer sur un socle d'évidences métaphysiques!

Les phénomènes d'Élisabeth sont donc — pris séparément — insignifiants par rapport à ceux de Thérèse. Jeûne, visions, stigmates, tout, chez elle, apparaît comme une réplique très affaiblie des prodiges de Konnersreuth. Or nous avons vu que — dans un tel domaine moins que partout ailleurs — le plus ne s'explique pas par le moins. Outre cela, de tels phénomènes ne s'éclairent vraiment qu'à travers l'*organicité* de leurs connexions réciproques.

Il n'existe pas de visions ni de stigmates « en soi » : la psychologie platonisante coûte cher! Replaçons les phénomènes dans le champ de la nature individuelle dont ils dépendent. Ici les divergences s'accusent encore. Dans le cas de Thérèse, les manifestations extraordinaires trouvent leur confirmation dans leur degré, leur nombre et leur solidarité réciproque. Jeûne, métagnosie, stigmates, etc., tout cela revêt chez elle un degré maximum d'intensité, et le caractère « hypernaturel » d'un seul de ces faits

rejaillit sur l'ensemble des autres. Le prodige s'impose avec une vigueur presque contraignante. (Quand le Dr Lechler explique la métagnosie de Thérèse par son jeûne absolu et son jeûne par l'auto-suggestion, ces affirmations dissimulent, sous leur belle coque verbale, un vide parfait de réflexion.) Chez Élisabeth, au contraire, tous les phénomènes se présentent à l'état larvaire; ils se situent dans la zone de l'anormal, mais n'atteignent pas celle du prodige.

Mais ce n'est pas tout. L'instabilité, l'indétermination psychiques — signes authentiques de l'hystérie — ne se rencontrent à aucun degré chez Thérèse : toute sa vie extraordinaire polarise autour d'un thème unique : une finalité puissante capte dans son unité l'ensemble de ses productions super-normales. Rien de tel chez Élisabeth. Aucun lien synthétique n'unit ses symptômes; elle est le jouet amorphe de ses impressions intérieures et des suggestions du Dr Lechler. Tout en elle est mobilité, inconsistance, dispersion. — La prédominance de l'élément religieux dans ces phénomènes procède de la seule intervention — accidentelle et purement extrinsèque — du Dr Lechler. Rendue à elle-même, elle voit des lutins, des rapts d'enfants, etc. Son imagination atone n'est qu'un instrument inerte entre les mains du clinicien qui la dirige. Et par là, nous touchons au second point de notre étude.

II. — Le Dr Lechler oublie que tout phénomène psychologique *extérieur* — et *à fortiori* tout phénomène anormal — est susceptible d'une double interprétation (*Doppeldeutigkeit*, dans le vocabulaire de Klages). La même manifestation sensible peut traduire des états d'âme diamétralement opposés. Tel homme manifeste de l'affection à ses semblables parce que son âme déborde d'amour; tel autre « se frotte à son prochain parce qu'il a besoin de chaleur » (Nietzsche). La chasteté de sainte Catherine de Sienne ne ressemble en rien à la vertu de « ces dames

aux chapeaux verts ». Juger d'une cause psychologique d'après les seules apparences matérielles de son effet procède d'une illusion parfaitement antiréaliste. — Autre chose est l'expression vitale d'un sentiment, autre chose sa reproduction mécanique : à la limite, le disque phonographique reproduit avec une fidélité merveilleuse les impressions par lesquelles la voix de l'homme manifeste les plus profonds sentiments de l'âme. Extérieurement le héros et le mime se ressemblent étrangement. Mais quelle différence interne! D'une part, une plénitude qui se répand; de l'autre, une pauvreté qui singe stérilement la richesse absente.

Mais comment différencier psychologiquement le « vécu » du « plaqué »? Le critère distinctif reste extérieur (nul ne lit directement dans l'âme de l'homme), mais non plus quantitatif. Un sentiment vital, profond, se reconnaît au rythme, à l'originalité, à l'*unité* de ses manifestations; un phénomène hystérique n'est qu'imitation exsangue et stérile. Un hystérique peut mimer tout ce qu'il reçoit de l'extérieur, mais aucun rayon de spontanéité créatrice ne se joue sur ses copies.

Le caractère vital, spontané, dynamique, des phénomènes de Konnersreuth s'impose à tous les esprits non prévenus. L'absence d'antécédents morbides dans l'ascendance et l'enfance, comme de suggestions extérieures, l'adéquation parfaite entre les phénomènes extraordinaires et la vie profonde, l'intercohérence, la force, l'originalité, le magnétisme vital des manifestations, — tout suggère l'idée de l'évolution harmonieuse d'une série de prodiges dans les cadres d'une finalité surnaturelle.

La « contrefaçon » de Konnersreuth éclate dans le cas d'Élisabeth. Ici, une hystérique authentique aux productions les plus disparates, dressée, pétrie, modelée *ab extrinseco* par les suggestions d'un psychiatre. Tous les phénomènes d'Élisabeth suent l'imitation, la copie, le mimétisme automatique. Leur caractère « provoqué » saute aux yeux. Une influence étrangère — celle du

Dr Lechler — domine et contraint l'imagination désagrégée de la jeune fille. Ses visions, ses stigmates réalisent docilement les diverses parties d'un programme tracé d'avance par la main de l'expérimentateur. *Toute* l'unité de ses phénomènes religieux provient de l'unité de plan qui existait dans la pensée du Dr Lechler. Celui-ci amorce, provoque, dirige l'ensemble des symptômes. Parfois Élisabeth ne « voit » rien, ne parle pas. Lechler « sollicite » alors la patiente : Voyez-vous quelque chose? dit-il plusieurs fois. Après l'interrogation, l'ordre : *nach energischem Befehl zu antworten*. Enfin Élisabeth révèle le contenu de sa vision! Que devient la spontanéité créatrice dans tout cela? Élisabeth n'est qu'une automate : l'âme, l' « en soi » de ses phénomènes (comme dirait Hegel) ne réside pas en elle-même, mais dans le cerveau du Dr Lechler. — Objectera-t-on qu'elle a présenté d'autres visions religieuses en dehors de l'hétéro-suggestion? Soit, mais d'une façon sporadique et au terme d'un long dressage artificiel. — Un tel dressage n'a pas existé pour Thérèse. Le Dr Lechler s'en rend compte; il avoue la supériorité de Thérèse sur Élisabeth, mais justifie son diagnostic d'hystérie par une explication d'enfant : si les manifestations d'Élisabeth relèvent en majeure partie de l'hétéro-suggestion, celles de Thérèse sont provoquées par l'auto-hypnose. Mais l'essence des choses ne change pas. — L'hystérie est maîtresse dans les deux cas. — Nous n'avons pas le temps de nous attarder sur le caractère bâtard et ambigu de la notion d'auto-hypnose. Une chose reste certaine : l' « auto-hypnose » qui aboutirait à la production de la totalité des faits de Konnersreuth révélerait une puissance de concentration intérieure et de création parfaitement incompatible avec ce que nous savons des possibilités humaines en général et hystériques en particulier. Rivé au symptôme brut et matériel, le Dr Lechler identifie volontiers l'inconscience hystérique à la sidération *de l'esprit* par une lumière surhumaine. Thérèse *vit*, dans les profondeurs spirituelles de son âme,

les réalités qu'elle exprime; Élisabeth *joue* obscurément la comédie que lui suggère le Dr Lechler.

D'un côté, la vie, l'unité, l'amour — une fleur surnaturelle éclose spontanément au soleil de Dieu. De l'autre, un assemblage artificiel, une pseudo-synthèse préparée *in vitro*, un organisme monstrueux qui tire sa matière du masque hystérique et sa forme de l'étreinte plastique d'une pensée de psychiatre. — « Ce faux Hector est un vrai comédien », disait saint Augustin. Qu'on nous permette une variante : Élisabeth — cette fausse Thérèse — est une vraie hystérique.

G. Thibon.

P. S. — Est-il besoin de faire remarquer que la présente étude n'est pas conçue du point de vue médical? Et ceci pour deux raisons :

a) Le cas de Thérèse Neumann a été étudié maintes fois médicalement (par ses défenseurs et ses ennemis). Nous n'avions pas à revenir ici sur les analyses détaillées de nos prédécesseurs.

b) En restant dans la stricte perspective médicale, il est impossible de différencier le cas de Thérèse de celui d'Élisabeth. Les observations du médecin portent sur des faits *extérieurs* : il n'existe aucun critère *médical* qui permette de distinguer l'anormal surnaturel de l'anormal pathologique. Le clinicien ne saurait établir à priori les limites de l'hystérie.

Dans ces conditions nous jugeons nécessaire de faire appel à d'autres disciplines : philosophie, psychologie de la personnalité, caractérologie, etc... Seule une considération globale des faits (et non seulement des faits apparents, mais de leurs racines psychologiques) permet de tracer, entre les deux cas, une ligne probable de distinction. Nous avons dit, dans l'étude, que nos conclusions ne visaient pas à la certitude mathématique. Comme

toutes les analyses qui débouchent sur l'être concret et les mystères de la vie intérieure, elles renferment trop d'« irrationnels » pour avoir cette prétention. Nous savons aussi qu'elles ne sauraient convaincre les *cliniciens en tant que tels*. Mais la médecine n'est nullement une science autonome : le problème *concret* de l'hystérie est plus psychologique que médical. Quel médecin pourrait se faire fort de distinguer, sans dépasser sa science, les visions de sainte Thérèse ou les stigmates de saint François des phénomènes *apparemment* similaires que présentent les malades? Tout le monde fera appel ici à des critères extérieurs à la médecine : jugements par communion affective, considération des ensembles, des résultats psychologiques et sociaux, de la moralité et de la puissance créatrice des saints, etc.

Un dernier avertissement : comme nous l'avons déjà dit ici (octobre 1933), nous n'excluons pas à priori la possibilité chez Thérèse d'une hystérie organique; nous nions seulement que cette hystérie puisse être, comme chez Élisabeth, la cause adéquate de l'*ensemble* de ses phénomènes et de son rayonnement surnaturel.

G. Th.

Chronique d'histoire de la spiritualité

PÉRIODE PATRISTIQUE

Histoire du christianisme

I. — Avec le fascicule VI, s'achève le premier volume de l'*Histoire du christianisme* de Dom Charles Poulet (1). Disons tout de suite que ce fascicule est digne de ses aînés et qu'il nous apporte de belles clartés sur les derniers siècles de l'antiquité chrétienne.

A la fin du fascicule V, l'auteur nous avait laissés en face de l'expansion chrétienne en Belgique et en Germanie. Il commence ici par rappeler l'histoire des luttes pour la primauté romaine entre le V^e^ et le VII^e^ siècle. En Occident, ce sont d'abord les efforts des papes pour créer et pour maintenir le vicariat d'Arles. En Orient, ce sont les discussions soulevées par le 28^e^ canon de Chalcédoine et par la situation ecclésiastique de l'Illyricum. Au temps de saint Grégoire le Grand, l'action positive de la papauté se fait sentir avec plus de force que jamais. Saint Grégoire peut bien se contenter du titre de serviteur des serviteurs de Dieu : son humilité profonde s'accommode de ce titre; mais, en même temps, il ne cesse pas de revendiquer les droits et les privilèges du siège apostolique. Histoire troublée que celle de ces revendications, auxquelles les collections canoniques apportent entre temps leur précieux appui. Histoire singulièrement opportune à rappeler en détail.

(1) Dom Charles Poulet, *Histoire du christianisme*, t. I, *Antiquité* fascicule VI; pp. 801-954. Paris, G. Beauchesne, 1934; 20 fr., en souscription.

Les chapitres suivants ont trait à la liturgie antique : ils ont été rédigés par le R. P. Dom Pierre de Puniet; c'est assez dire avec quelle compétence et quelle autorité ils se présentent à nous. Sans doute, lorsqu'il s'agit de problèmes aussi complexes que ceux que soulèvent à chaque instant les origines liturgiques, on peut différer d'avis avec le savant auteur. Du moins est-on assuré de se trouver en présence de positions solidement défendues.

On lira avec autant d'intérêt et de sécurité les chapitres que M. David a consacrés à l'art chrétien des origines au VIII[e] siècle. Il arrive souvent que les histoires de l'Église ne disent rien de l'art chrétien et c'est grand dommage, car c'est tout un aspect de la vie chrétienne qui est ainsi négligé. Dom Poulet s'est bien gardé de ce défaut, et, en confiant à un spécialiste la rédaction des pages relatives aux arts, il a montré la juste importance qu'il leur reconnaissait. On pourrait désirer que ces pages fussent plus abondamment illustrées, puisque seules les images nous donnent une idée exacte des monuments. Ici la dureté des temps est seule responsable des restrictions que tous ont dû s'imposer.

Le volume s'achève, comme de juste, par des tables détaillées, et surtout par un précieux index alphabétique et analytique, qui rendra les plus grands services. Il est devenu banal de dire que, faute d'un pareil index, beaucoup de livres excellents restent d'une utilisation difficile. Dom Poulet a trop d'expérience pour ne pas désirer que sa belle histoire serve à tout instant; et nous le remercions d'avoir ainsi songé à ses lecteurs.

Littérature géorgienne

II. — Qui parmi nous connaît la Géorgie? Peut-être les mieux renseignés savent qu'il existe quelque part, au pied du Caucase, un pays qui porte ce nom et qui fait actuellement partie de l'U.R.S.S. Bien rares sont ceux qui savent que ce pays a une tradition, une histoire, une langue, une littérature et que tout cela est profondément digne d'intérêt et de respect.

M. J. Karst, qui est professeur de langues et de littératures orientales à l'Université de Strasbourg, a conçu le dessein d'initier le grand public français à la connaissance de la littéra-

ture géorgienne. Il faut l'en remercier, comme il faut remercier la librairie Bloud et Gay d'avoir accueilli dans sa *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses* l'ouvrage de M. Karst. On doit espérer que l'auteur et les éditeurs seront récompensés de leur confiance et que la *Littérature géorgienne chrétienne* trouvera de nombreux lecteurs : elle le mérite, parce qu'elle constitue une révélation (1).

Du point de vue qui nous intéresse ici, nous nous contenterons de relever la richesse de la littérature géorgienne en légendes hagiographiques. Nous n'avons peut-être pas entendu parler de sainte Nino, ni des neuf enfants de Kola, ni de sainte Chouchanik. Les actes de ces saints sont pourtant des plus émouvants, et nous ne pouvons pas nous empêcher de compatir aux souffrances des neuf garçons de Kola, qui, pour avoir été baptisés par leurs camarades chrétiens à l'insu de leurs parents, se virent jetés dans une fosse et lapidés par leurs parents eux-mêmes.

Ajoutons qu'en dehors de ses productions originales, la littérature géorgienne nous a conservé un bon nombre de traductions des ouvrages patristiques : c'est dans cette langue en particulier que nous sont parvenus plusieurs écrits de saint Hippolyte dont le texte grec est perdu. Nous apprenons ainsi que, jadis, la Géorgie a eu, avec le reste du monde chrétien, des relations suivies. Pourquoi l'Occident d'aujourd'hui ne s'efforcerait-il pas de renouer ces liens, en dépit des circonstances qui retiennent la Géorgie dans une servitude imméritée ?

Tertullien

III. — Peu à peu s'élève, grâce au patient travail de courageux érudits, l'édition critique des œuvres de Tertullien. On sait que, depuis longtemps, le *Corpus* de Vienne a commencé cette édition; depuis longtemps aussi, l'œuvre est interrompue : elle est reprise maintenant, morceau par morceau, en différents pays.

(1) J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses); in-16 de 178 pages. Paris, Bloud et Gay, 1934.

Dernièrement, nous avons pu signaler l'édition du *De spectaculis* préparée par M. A. Boulanger, et celle du *De baptismo*, due à l'activité infatigable du R. P. d'Alès. Voici maintenant que paraissent, sous la signature de M. J. Marra, le *De fuga in persecutione* et le *De pallio* (1).

Ces deux traités sont également intéressants, bien qu'à des titres divers. Le *De fuga* expose les idées de Tertullien devenu montaniste sur la fuite en temps de persécution. Le fougueux orateur n'hésite pas, malgré les textes de l'Évangile, à interdire la fuite aux fidèles persécutés. Son argumentation n'est pas toujours rigoureuse, mais son éloquence entraînerait la conviction si l'on n'était pas tenté de se demander comment lui-même a fait pour échapper aux persécutions dont il a été le témoin, au cours de sa vie agitée. Quant au *De pallio*, c'est une apologie, à moitié ironique, à moitié sincère, du manteau de philosophe que Tertullien a continué à porter après sa conversion : ce petit livre reste d'ailleurs assez énigmatique, et les commentateurs se sont, depuis longtemps, essayé sans grand succès à en découvrir la véritable portée. Est-ce un jeu d'esprit ? est-ce une véritable apologie ? on ne saurait le dire, et M. Marra évite de prendre position à ce sujet.

Aussi bien son édition est-elle purement critique ; elle a pour but de donner aux lecteurs un texte aussi bon que possible, mais non un commentaire : celui-ci viendra à son heure et sera sans doute l'œuvre d'autres chercheurs. Dans le cas du *De pallio* en particulier, la tâche de l'éditeur était déjà assez difficile, car les manuscrits de ce traité sont des plus défectueux, et il fallait un vrai courage pour reprendre une besogne que les meilleurs philologues des temps passés n'avaient réalisée qu'avec beaucoup d'imperfections.

M. Marra s'est très habituellement gardé d'introduire dans le texte des manuscrits des corrections ou des conjectures : tout ce travail critique est rejeté en note, où on pourra utilement le consulter. Le texte lui-même est autant que possible celui de la tradition manuscrite ; il faut que le cas soit vraiment désespéré pour que l'éditeur s'en éloigne. Aux manuscrits déjà utilisés par ses devanciers, M. Marra peut d'ail-

(1) Quinti Septimii Tertulliani, *De fuga in persecutione, De pallio*, recensuit J. Marra. Torino, Paravia, 1932 ; in-12 de XIX-104 pages, 9 Lire.

leurs ajouter quelques nouveaux témoins; il accorde en particulier une grande confiance à un manuscrit de Florence (*Naz. Magliab., VI, q. 527 ins.*) déjà signalé par Oehler et Kroymann, mais resté inutilisé jusqu'à présent. Ajoutons que d'excellents indices des noms propres, des mots et des locutions remarquables, des matières principales, facilitent l'usage de cette édition et achèvent de lui donner toute sa valeur.

Saint Cyprien

IV. — Il y a vingt-cinq ans, M. B. Poschmann publiait une étude sur l'Église et la primauté romaine dans l'enseignement de saint Cyprien. Cette étude, très remarquée, devint le point de départ d'une série de recherches et de discussions. Parmi ceux qui entrèrent dans la lice, Hugo Koch se distingua entre tous par la violence de ses attaques contre l'orthodoxie du grand évêque de Carthage, mais si passionnées qu'elles fussent, les publications de Koch n'en contenaient pas moins des arguments nouveaux, des critiques ingénieuses et précises. La connaissance de la vraie pensée de saint Cyprien ne peut que gagner à ces controverses.

Aujourd'hui, M. Poschmann revient à ses études d'il y a vingt-cinq ans, et il publie, sous le titre d'*Ecclesia principalis*, une revision de son ancien travail (1). Le nouveau livre mérite d'être connu par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la primauté romaine. L'auteur commence par étudier de près un certain nombre d'expressions classiques : c'est d'abord la formule de Tertullien dans le *De pudicitia* : *Ecclesia Petri propinqua*. D'après Poschmann, toute Église serait *Petri propinqua*, et non pas seulement l'Église romaine. Notons que cette conclusion découle de l'attribution à Agrippinus de Carthage du célèbre édit. Il semble bien que de plus en plus on revienne à cette idée. Vient ensuite l'examen de formules proprement cyprianiques : *Ecclesia super Petrum fundata*; *Primatus Petri*; *Petri cathedra atque ecclesia principalis*. Nous ne saurions entrer ici dans le détail des

(1) B. Poschemann, *Ecclesia principalis*. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. Breslau, O. Borgmeyer, 1933; in-8° de 107 pages; 4 Mk. 50.

discussions. Il faut seulement retenir que, d'après l'historien, Pierre n'est pas seulement le symbole de l'unité, car le même épiscopat, possédé dans sa totalité par chaque évêque, lui a été remis d'abord. Il en est le fondement réel et l'origine. Par suite, il possède bien la primauté, et cette primauté a passé à ses successeurs, mais elle n'appelle pas le droit à l'obéissance; elle est « dépendance sacramentelle intérieure ».

Les derniers chapitres du livre éclairent ces discussions ; ils sont relatifs au *De unitate Ecclesiae*, aux relations de Cyprien avec Rome, au dogme de la primauté selon saint Cyprien. On pourra discuter les conclusions de Poschmann. Son travail est de ceux qui s'imposent à l'attention par sa fermeté et sa modération.

Saint Grégoire de Nazianze

V. — M. Paul Gallay vient de publier une solide étude sur la langue et le style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance (1). La lecture de cette étude ne tentera sans doute que les grammairiens, puisque c'est de grammaire et de rhétorique qu'il s'agit ici. Mais il est utile que les autres connaissent du moins son existence et puissent y recourir à l'occasion. Car des livres tels que celui-ci sont de nature à nous faire mieux connaître la personnalité des auteurs dont ils analysent minutieusement la manière d'écrire.

De la conclusion de M. Gallay, nous retiendrons en particulier les lignes suivantes : « La langue de Grégoire, tout en étant très pure et classique dans l'ensemble, n'a pas cependant la recherche et l'artificiel qui auraient pu choquer; elle n'est pas sans points de contact avec le langage courant de l'époque ; ainsi elle n'a pas ce caractère trop archaïque qui aurait pu rendre la lecture trop difficile à ses contemporains; de temps en temps, Grégoire s'écarte même des règles classiques pour admettre des expressions de la *Koinè*... Son style est une traduction de sa personnalité si élevée, si belle. Il ne pouvait donc manquer de séduire ses lecteurs. D'autre part,

(1) Paul Gallay, *Langue et style de saint Grégoire de Nazianze d'après sa correspondance*; in-8° de 112 pages. Paris, J. Monnier, 1933; 16 fr.

si saint Grégoire appartient à l'époque proprement classique de la littérature chrétienne, il n'en est pas moins vrai que ses écrits portent l'empreinte profonde de l'Orient et de sa psychologie religieuse. La preuve en est dans ce fait qu'il est impossible d'expliquer par exemple les images et leur abondance dans le style de saint Grégoire sans recourir aux habitudes de pensée et d'expression de la littérature orientale » (p. 96).

Mieux que nous n'aurions su le faire, cette longue citation montre l'intérêt profond des études de détail telles que celle de M. Gallay. Peut-on exprimer le vœu que les travaux de nos jeunes prêtres soient suivis avec sympathie ?

Diodore de Tarse

VI. — Voici de longues années que le R. P. Mariès nous promet une édition du commentaire des Psaumes par Diodore de Tarse et multiplie les études préliminaires à cette édition. Le travail qu'il vient de publier ne nous donne pas encore le texte attendu avec tant d'impatience, mais il fait du moins entrer la question dans une voie définitive (1).

Dans une première partie, le R. P. Mariès étudie la tradition manuscrite et nous fait connaître deux manuscrits nouveaux qu'il a récemment découverts, l'un à Messine et l'autre à Vienne. Nous avons par suite à notre disposition cinq manuscrits principaux dont la comparaison nous permet de séparer le texte original de Diodore des gloses ou des éléments étrangers au milieu desquels il est parfois noyé. La seconde partie, plus intéressante pour le commun des lecteurs, fait ressortir l'authenticité diodorienne du commentaire. Le P. Mariès commence par montrer que nous sommes en présence d'une œuvre provenant du milieu antiochien, ce que prouve spécialement le caractère littéral et historique de l'interprétation du psautier ; puis il prouve que l'auteur antiochien ne peut être que Diodore. Sur ce dernier point, sa démonstration était particulièrement délicate, parce que

(1) L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* (Collection d'Études anciennes); in-8 de 184 pages; Paris, Les Belles Lettres, 1933; 30 francs.

nous n'avions guère d'écrits diodoriens avec lesquels il fût possible de comparer notre commentaire. Du moins a-t-il fait valoir de son mieux tous les arguments dont il pouvait disposer, et nous aurions mauvaise grâce à ne pas y souscrire. Bien qu'écrits pour les spécialistes, cette belle étude intéressera tous ceux qui sont curieux d'exégèse et de patrologie.

Saint Jean Chrysostome

VII. — Les traductions d'ouvrages patristiques se multiplient, et il est permis de s'en réjouir, puisque les chefs-d'œuvre des Pères deviennent ainsi plus accessibles à la masse des lecteurs. M. l'abbé Martin publie dans la collection des *Classiques Garnier* une traduction nouvelle de quelques écrits de saint Jean Chrysostome : le dialogue sur le sacerdoce, trois discours sur le mariage et dix-sept lettres à Olympias (1). On ne peut que louer le choix des pièces ainsi traduites : non seulement elles donnent une idée aussi complète que possible des divers aspects de l'activité et du génie de saint Jean, mais elles nous éclairent sur les points essentiels de la vie spirituelle. Entre tous les ouvrages du grand docteur, le dialogue sur le sacerdoce est justement célèbre : on le relira avec le plus grand profit, dans la traduction sobre et fidèle de M. Martin. Le traducteur n'insère aucune division au cours des écrits qu'il publie, et il s'en explique en disant qu'il a voulu leur laisser leur caractère aisé et naturel. On aurait aimé cependant que des numéros permissent des références plus faciles. Une brève introduction rappelle les faits essentiels de la vie du saint; des notes, réduites au minimum et groupées à la fin de l'ouvrage, indiquent ce qui est strictement indispensable à l'intelligence du texte.

VIII. — Saint Jean Chrysostome n'a rien d'un théoricien. Sa vie entière a été celle d'un homme d'action, sauf pendant les années très brèves qu'il a passées dans la solitude aux

(1) Saint Jean Chrysostome, *Dialogues sur le sacerdoce, Discours sur le mariage, Lettres à une jeune veuve*; traduction nouvelle par l'abbé Fernand Martin (Les Classiques Garnier); in-16 de xxvi-324 pages; Paris, Garnier, s. d. [1933]; 15 francs.

environs d'Antioche ; et si ses épreuves de santé suffisent à expliquer son retour dans le monde, il est permis de croire qu'il ne se serait pas résolu à y demeurer s'il ne s'était pas senti dès lors appelé à l'apostolat. Ses ouvrages sont tous, ou presque tous, des écrits de circonstance ; la plupart d'entre eux ont commencé par être parlés avant d'être écrits, et nous possédons encore bon nombre de ses sermons tels qu'ils ont été recueillis par les tachygraphes, sans aucune retouche de sa part.

Dans ces conditions, on conçoit qu'il est difficile de donner un exposé d'ensemble de la pensée de saint Jean Chrysostome. Ce n'est pas que les éléments fassent défaut : ils seraient plutôt trop nombreux. Mais nulle part le grand orateur n'a songé à donner une forme définitive à son enseignement. Il a parlé selon les circonstances, en tenant compte de l'auditoire auquel il s'adressait, des dispositions particulières des fidèles qu'il avait devant lui, si bien qu'on a parfois l'impression d'un esprit un peu incohérent, sinon contradictoire. Impression fausse, il est à peine besoin de le dire, mais qu'il est difficile de chasser complètement. Dans ses sermons, on trouve des pages admirables sur la vie chrétienne, sur le progrès spirituel, sur la grâce de Dieu, sur la perfection, sur l'imitation du Sauveur, sur l'incorporation des fidèles au Christ. Lorsqu'on veut synthétiser tout cela, en donner une vue totale, on est vite décontenancé par la richesse des aperçus, et le style lui-même de l'orateur n'est pas fait pour aider son historien à le bien comprendre, car il est semé d'images empruntées à tous les détails de la vie quotidienne, si bien qu'il faut commencer par traduire ces images, par ramener ces métaphores éblouissantes à la simplicité du langage ordinaire avant même de pouvoir saisir, dans sa précision, une pensée mouvante, ardente, qui ne se fixe jamais dans un moule rigide et définitif. N'est-il pas caractéristique par exemple qu'un récent historien ait cru pouvoir intituler un ouvrage : *Saint Jean Chrysostome le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité* ? Ce titre a quelque chose d'inquiétant : comment le même homme peut-il en même temps proclamer la sainteté du mariage et la splendeur de la virginité ? On pense aussitôt à Tertullien, à saint Jérôme, dont la logique plus rigide tendait à choisir entre les deux termes de l'alternative. Cependant, M. Moulard a bien fait de choisir

un pareil titre : il répond exactement aux leçons multiples données par saint Jean Chrysostome.

Ces réflexions s'imposent en quelque sorte lorsqu'on se trouve en présence du livre que vient de publier M. Louis Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne* (1). Ce bel ouvrage fait partie de la série que, depuis plusieurs années déjà, des marianistes ont entreprise sous la direction de Mgr Kirsch et qui, inaugurée par la thèse de M. Martinez sur l'ascétisme chrétien durant les trois premiers siècles, compte actuellement de fortes études sur les ascètes égyptiens du IVe siècle et sur saint Basile. Il est permis de dire, sans plus attendre, qu'il fait bonne figure dans la série et que, peut-être, il est le plus solide des travaux qu'elle comprend.

M. Meyer s'est rendu compte très vite de la difficulté spéciale de sa tâche, et il n'a pas cherché à la dissimuler. On sait par exemple que, dès le début de leur prédication, les pélagiens, soucieux de se trouver des ancêtres et des garants, s'appuyaient sur certaines expressions de saint Jean Chrysostome pour le tirer à eux, et que saint Augustin se vit obligé de défendre la parfaite orthodoxie du grand orateur. M. Meyer, traitant des problèmes de la liberté et de la grâce, écrit à son tour : « Le mouvement de la volonté ne préoccupe guère Chrysostome, si ce n'est qu'il en revendique avec force la spontanéité parfaite... Il ne considère pas les problèmes métaphysiques et théologiques que soulève la genèse de cet acte libre. Il parle en psychologue qui n'a conscience que du mouvement qui sort de lui et non de la motion qu'il reçoit. Il parle surtout en prédicateur soucieux de provoquer chez ses auditeurs l'effort personnel, d'autant plus qu'autour de lui ne manquent pas les prédicateurs de lâcheté et d'abandon qui justement s'inspirent de principes négateurs de la liberté » (p. 117). Cependant saint Jean Chrysostome n'est pas pélagien, ni même semi-pélagien : il parle fréquemment de la nécessité de la grâce; en particulier il suppose une spéciale intervention de Dieu à deux moments de notre activité :

(1) Louis Meyer, *Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne* (Études de théologie historique); in-8° de xxxviii-389 pages. Paris, G. Beauchesne, 1934.

avant notre décision pour illuminer notre intelligence et l'incliner à choisir le bien ; après notre décision pour fortifier notre volonté en lui permettant d'atteindre le terme surnaturel de son effort. Si, après cela, il emploie quelques expressions insuffisantes, c'est qu'il s'exprime en moraliste, non pas en théologien; c'est aussi qu'il n'a pas à sa disposition un vocabulaire précis et définitivement fixé comme l'a été celui de l'Église au terme des controverses pélagiennes.

Nous avons insisté sur cet exemple parce que de récents travaux ont attiré l'attention sur cet aspect de la pensée de saint Jean Chrysostome. Il suffit de lire les pages que Meyer consacre à l'étude du problème de la grâce et de la liberté pour constater l'attention minutieuse qu'il apporte à ses analyses et le souci dont il fait preuve de ne jamais trahir la pensée de l'auteur.

Si, maintenant, nous voulons donner une idée plus précise de l'étude de M. Meyer, qu'il nous suffise d'en indiquer la marche générale. Après une introduction sur l'œuvre littéraire de saint Jean Chrysostome, l'historien rappelle ce que nous savons de la formation spirituelle, en particulier dans le milieu ascétique d'Antioche. Vient ensuite l'étude proprement théorique de la doctrine : les fondements de la perfection chrétienne et principes directeurs (foi, grâce baptismale, liberté); la croissance spirituelle : ses conditions, ses degrés et son terme; l'idéal de la perfection chrétienne : la vie angélique, la ressemblance avec Dieu, l'imitation de Jésus-Christ; l'appel à la perfection : l'état monastique, le sacerdoce, la perfection dans le monde ; l'enseignement de la perfection chrétienne : l'Écriture Sainte, les exemples des saints; la direction spirituelle.

On entrevoit par cette simple analyse la multitude des questions qui sont abordées par M. Meyer. De longues remarques seraient nécessaires à propos de chacune d'elles. Relevons seulement ce que dit l'historien de la position prise par saint Jean Chrysostome à l'égard des moines, dont quelques-uns seront parmi ses ennemis les plus acharnés : le saint aime et admire les moines, mais il les veut parfaits dans leur état, et il ne croit pas qu'il suffise de mener la vie monastique pour être un grand saint. D'autre part, il est persuadé que la plus haute des vertus est la charité, et il est conduit par là à orienter les moines vers l'apostolat : idée étrange-

ment nouvelle à la fin du IVe siècle, mais idée féconde que les siècles suivants devaient développer (pp. 249-267).

Signalons encore un texte de la dernière homélie sur l'épître à Philémon, auquel M. Meyer semble attacher une spéciale importance (pp. 341-343). L'historien voit dans ce texte une allusion, inaperçue jusqu'ici, à la confession et à l'absolution. Il me semble qu'il n'y a pas, dans les formules de saint Chrysostome, autant de choses, et que l'orateur se contente de recommander aux fidèles la pratique des bonnes œuvres.

Il faut arrêter ici cette recension déjà longue. M. Meyer doit être remercié pour le soin avec lequel il a étudié les œuvres du grand évêque de Constantinople : il nous a donné un ouvrage sérieux. Puisse ce premier travail être suivi de beaucoup d'autres !

Prudence

IX. — Prudence est peut-être le plus grand des poètes chrétiens de l'antiquité. On a pu le comparer à Virgile et à Horace; et, si insuffisantes que soient toujours les comparaisons, celle-ci n'a rien d'exagéré si l'on tient compte des conditions dans lesquelles l'auteur chrétien a rédigé son œuvre. Prudence est pourtant un oublié, presque un inconnu. A peine les prêtres qui récitent le bréviaire savent-ils que quelques-unes des plus belles hymnes de notre liturgie lui appartiennent : celle des *Laudes* du mardi : *Ales diei nuntius* ; celle des *Laudes* du mercredi : *Nox et tenebrae et nubila* ; celle des *Laudes* du jeudi : *Lux ecce surgit aurea* ; celle des saints Innocents : *Salvete, flores martyrum.* Les autres ignorent jusqu'à son nom, malgré les tentatives qui sont faites de temps à autre pour réhabiliter en quelque sorte sa mémoire.

M. Maurice Lavarenne, professeur au lycée de Reims, vient de faire un nouvel essai destiné à tirer Prudence d'un injuste oubli, et il lui a consacré deux thèses de doctorat qui méritent bien d'être remarquées.

La première de ces thèses, la plus volumineuse, puisqu'elle ne compte pas moins de 687 pages, a pour objet la langue de

Prudence (1). Elle a été suggérée à l'auteur par une remarque de M. de Labriolle, qui signalait naguère une telle étude linguistique et grammaticale comme étant d'une vraie utilité; elle lui a été facilitée par la récente apparition de l'édition critique, due à M. Bergman, des œuvres de Prudence.

Il est à prévoir que cette thèse, malgré ses incontestables mérites, trouvera peu de lecteurs. Des études aussi minutieuses que celle-ci sont faites pour être consultées par des spécialistes, et non pour être lues d'un trait par des profanes. Avec une érudition attentive l'auteur traite successivement de la morphologie, de la prosodie, de la syntaxe, du style, du vocabulaire, de Prudence. Il finit par conclure en ces termes : « Figure curieuse, bien caractéristique de son époque, sympathique malgré ses défauts, notre poëte se place au seuil des temps nouveaux comme un intermédiaire entre l'antiquité classique et la littérature cléricale du moyen âge. Il reflète les préoccupations complexes, les goûts parfois bizarres de ses contemporains, chrétiens et lettrés. Si son œuvre ne représente plus à nos yeux une création esthétique de grande valeur, du moins constitue-t-elle un témoignage historique dont l'intérêt n'est pas négligeable » (p. 604 sq.).

Ce qui, pour nous, est le plus intéressant dans ce gros livre, ce sont sans aucun doute les pages consacrées au style de Prudence. S'il est vrai que, suivant une formule célèbre, le style c'est l'homme, on retrouve, dans le style de Prudence le chrétien lettré, le patriote romain, l'espagnol de la fin du IV^e^ siècle : au total une figure curieuse et sympathique, qui se dresse devant nous, encore toute vivante et toute vibrante. Grand seigneur désabusé, Prudence n'a publié que fort tard son œuvre poétique : il avait cinquante-sept ans, nous apprend-il lui-même, lorsqu'il commença à louer Dieu dans ses vers. Nous ne savons pas avec certitude, bien que ce soit très probable, s'il avait auparavant composé des poésies profanes. Seules nous sont parvenues les œuvres pieuses de sa vieillesse. Du moins celles-ci trahissent-elles un véritable chrétien, profondément pénétré de la grandeur de Dieu et de la malice du péché, désireux de consacrer au Seigneur toutes

(1) M. Lavarenne, *Étude sur la langue du poète Prudence;* in-8° de xxiv-687 pages. Paris, Société française d'Imprimerie et de Librairie, 1933; 100 fr.

les heures de la journée et tous les jours de l'année liturgique. Nous sourions parfois devant ses exagérations de langage : mais, après tout, n'est-il pas le compatriote du Cid et de Don Quichotte ? Nous admirons plus encore sa foi et sa piété.

X. — La seconde des thèses de M. Lavarenne a pour objet la *Psychomachie* de Prudence (1). Le terme de psychomachie signifie combats dans l'âme, et le poème qui porte ce titre est en effet consacré à décrire les batailles qui se livrent sans cesse entre les vices et les vertus. Tour à tour, la foi triomphe de l'idolâtrie, la chasteté égorge la luxure; la patience résiste aux attaques de la colère ; la vanité, après avoir tourné en dérision l'humilité, finit par tomber dans un fossé creusé par la tromperie, et l'humilité n'a plus qu'à lui couper la tête. La sensualité, par ses paroles captivantes, est sur le point de triompher des vertus, mais la sobriété ranime leur courage un instant déconcerté et tue la redoutable ennemie. En vain l'avarice prend-elle sa place et essaie-t-elle de se couvrir du voile honorable de l'économie : la charité la met en déroute. La discorde n'est pas plus heureuse dans ses tentatives pour désunir le chœur des vertus. Finalement la foi et la concorde, auxquelles sont dus les derniers triomphes, adressent un beau discours à leurs sœurs et entreprennent la construction d'un temple magnifique au Christ.

On connaît bien le genre allégorique, dont la *Psychomachie* est un authentique spécimen. De tout temps, il a été cultivé : le livre des Proverbes met en scène la sagesse et la folie. Hercule hésite entre le vice et la vertu. Innombrables sont les moralistes et les poëtes qui ont employé cette méthode pour enseigner la vérité et pour convertir les âmes. Dans son introduction, M. Lavarenne rappelle quelques-uns des prédécesseurs et des successeurs de Prudence : il ne serait pas difficile d'allonger encore la liste qu'il apporte.

Sans doute, de telles allégories restent froides ; elles ne

(1) M. Lavarenne, *Prudence, Psychomachie* (*Batailles dans l'âme*). Texte, traduction, commentaire, avec une introduction historique; in-8° de 250 pages. Paris, Société française d'Imprimerie et de Librairie, 1933; 20 fr.

réussissent pas à nous passionner, et nous n'éprouvons pas pour elles l'intérêt des contemporains de Prudence. Pourtant la *Psychomachie* se laisse lire sans ennui. Elle tient, dans l'histoire littéraire et dans l'histoire de l'art, une place capitale : c'est elle qui a inspiré, avec beaucoup d'écrivains, les artistes médiévaux qui ont sculpté les vertus et les vices sur nos vieilles cathédrales. Si nous admirons encore les figures hideuses des vices, les visages souriants et apaisés des vertus, qu'ils ont patiemment reproduits, nous ne devons pas oublier que les descriptions de Prudence sont au point de départ de leur travail.

M. Lavarenne rappelle, dans son introduction, les origines et les destinées de la littérature allégorique. Puis il nous donne le texte, la traduction et le commentaire de la *Psychomachie*. Disons seulement que le texte est, à peu de choses près, celui de Bergman; que la traduction est aussi littérale que possible, ce qui lui donne parfois un peu de lourdeur, mais ce qui nous permet de suivre facilement le texte, enfin que le commentaire, souvent grammatical et linguistique, sait à l'occasion expliquer et discuter les idées. C'en sera assez pour nous permettre de comprendre le très réel intérêt de son œuvre.

L'auteur nous promet d'ailleurs de poursuivre son effort, si du moins les circonstances lui sont favorables, et de nous donner une traduction commentée de l'œuvre entière de Prudence. Souhaitons qu'il puisse, sans trop tarder, réaliser un tel projet.

Saint Augustin

XI. — La *Bibliothèque augustinienne*, récemment créée par le R. P. Cayré, vient de s'enrichir d'un nouveau volume, dû à la plume érudite de M. G. Combès : *La charité d'après saint Augustin* (1). L'auteur ne se propose pas de nous faire contempler le spectacle, si beau et si édifiant, de la vie charitable de l'évêque d'Hippone. S'il plaît à Dieu, ce sera le

(1) G. Combès, *La charité d'après saint Augustin*. Préface de S. Exc. Mgr Cézérac, archevêque d'Albi; in-8° écu de xv-322 pages. Paris, Desclée de Brouwer, 1934; 15 fr.

thème d'un autre volume de la collection. Il a pour but de nous présenter une synthèse doctrinale des enseignements de saint Augustin sur la charité.

L'ouvrage de M. Combès comprend quatre parties qui s'appellent et se commandent les unes les autres et que l'auteur résume ainsi :

« Nous exposons dans la première la recherche de Dieu par l'amour. C'est une étude des besoins impérieux de notre âme qui réclame éperdument, même en dehors des aspirations de la foi, un bonheur immuable et éternel.

« Nous analysons dans les trois autres, avec tous les détails qu'elles comportent, les trois obligations du précepte divin de la charité : l'amour de Dieu, l'amour de soi, l'amour du prochain. »

Les chapitres consacrés à l'amour de Dieu sont particulièrement importants. « Le Dieu que l'intelligence cherche avidement pour le voir et s'unir à lui n'est pas (dans l'esprit de saint Augustin) une lumière lointaine perdue dans les espaces infinis. Il est en nous, et notre esprit a beau connaître sa présence, c'est notre cœur qui la sent, comme c'est lui qui donne une âme à la prière, qui égrène les notes du cantique intérieur et pousse les cris enthousiastes de la jubilation. Notre esprit s'immobilise et s'épanouit dans la contemplation de la beauté divine. Mais les flambées de l'amour éclairent ses vues, prolongent son regard et le pénètrent d'une indicible délectation... Il suit de cette constatation que la morale tout entière est commandée par la charité » (p. 259).

L'ouvrage s'achève par un appendice où sont étudiées et redressées les déviations les plus importantes de la doctrine augustinienne de l'amour : l'interprétation qu'en donne Baïus au sujet des vertus païennes, la thèse de Jansénius sur la délectation victorieuse, et les théories quiétistes sur le pur amour.

Saint Léon le Grand

XII. — Le R. P. Silva-Tarouca est un spécialiste des anciennes lettres des papes, à l'étude desquelles il a déjà consacré de nombreux travaux. Aussi sommes-nous à l'avance dispo-

sés à bien accueillir l'édition qu'il nous donne des lettres de saint Léon relatives à l'hérésie d'Eutychès (1).

Cette édition paraît dans une collection scolaire, celle des *Textus et documenta*, publiée sous les auspices de l'Université grégorienne, ce qui ne l'empêche pas d'être véritablement une édition critique. Heureux étudiants, pour qui les érudits ne craignent pas de multiplier les efforts ! Heureuse université dont les maîtres se préoccupent d'assurer les travaux de leurs élèves en mettant entre leurs mains des textes publiés avec un tel soin ! Dans son introduction, le R. P. Silva-Tarouca commence par nous rappeler qu'au temps où fut composé le *Liber Pontificalis*, il existait encore à la chancellerie romaine le registre des lettres de saint Léon. Des copies plus ou moins complètes de ce registre avaient été faites de bonne heure, sur l'ordre des papes eux-mêmes, et, suivant le savant éditeur, nous possédons encore des manuscrits qui, à des titres divers, reproduisent ces copies authentiques et qui, par suite, se présentent à nous avec une exceptionnelle autorité.

Lorsqu'il s'agit des lettres de saint Léon, nous avons à notre disposition un excellent moyen d'en vérifier le texte : ce sont les clausules métriques. Peu d'écrivains en effet ont été aussi fidèles que saint Léon à observer les règles des clausules; si bien qu'entre diverses leçons on peut être assuré que le texte authentique est celui qui est conforme à ces règles. Un spécialiste en la matière, M. di Capua, a ajouté à l'introduction une note détaillée et précise sur ces questions, et tout le monde ne pourra que s'en réjouir.

Les lettres qui figurent dans le présent recueil sont au nombre de quarante-deux; elles s'échelonnent entre le 18 mars 449, date de la première lettre de saint Léon à l'empereur Théodose au sujet d'Eutychès, et le 20 juillet 451, date à laquelle le pape adresse encore deux lettres à l'empereur Marcien et à l'impératrice Pulchérie relativement au concile que

(1) S. Leonis Magni, *Epistulae contra Eutychis haeresim. Pars I. Epistulae quae chalcedonensi concilio praemittuntur (aa. 449-451)*. Ad codicum fidem recensuit C. Silva-Tarouca, S. I. De clausularum ratione praefatus est, F. Di Capua (Textus et documenta, Series theologica, 15). Romae, Universitas gregoriana, 1934; in-8° de XXXII-89 pages; 6 Lire.

ceux-ci viennent de convoquer à Nicée, et qui, en fait, va se tenir à Chalcédoine. Ces lettres ne sont pas inédites. Elles viennent même d'être l'objet d'une récente publication dans la splendide collection des conciles œcuméniques de Schwartz. Mais le P. Silva-Tarouca les range dans un meilleur ordre en suivant de plus près la chronologie, au lieu de rester fidèle aux séries établies par les compilateurs des diverses collections, et il ne craint pas à l'occasion de s'écarter du texte de Schwartz pour se rapprocher des leçons fournies par les meilleurs manuscrits. On voit par là les services précieux que ne manquera pas de rendre cette belle édition, surtout lorsqu'elle sera complétée par celle des lettres postérieures au concile de Chalcédoine.

Newman et les Pères

XIII. — Nous avons à peine besoin de présenter aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* l'opuscule du docteur Gorce, *Newman et les Pères*, puisqu'ils en ont eu la primeur et qu'ils ont pu déjà en goûter tout le charme. Il nous plaît cependant de leur rappeler ce petit livre, qui mérite de survivre aux circonstances — le centenaire du mouvement d'Oxford — auxquelles il a dû sa naissance (1).

Après avoir connu la grande célébrité parmi nous, grâce aux travaux de Thureau-Dangin, de Bremond, de Dimnet, de Saleilles et d'autres encore, Newman est presque un inconnu pour les nouvelles générations. Il mérite cependant beaucoup mieux que l'oubli, quand ce ne serait que par le caractère catholique de son esprit et de sa vie. Ce sont en définitive les Pères qui ont conduit Newman au véritable bercail du Christ. Il s'est senti ébranlé dans sa foi, jusqu'alors solide, dans l'anglicanisme en étudiant l'histoire du monophysisme et en reconnaissant que les papes du XIX^e^ siècle étaient bien les héritiers légitimes et les continuateurs des papes du V^e^ siècle, tandis que les anglicans avaient, dans le monde moderne, le rôle des monophysites. Il a reconnu

(1) Denys Gorce, *Newman et les Pères, Sources de sa conversion et de sa vie intérieure;* in-16 de 118 pages. Juvisy, Les Éditions du Cerf, 1934.

la faiblesse de la position protestante en lisant un article de Wiseman sur le donatisme et en y trouvant la formule de saint Augustin : *Securus iudicat orbis terrarum*. Les Pères l'ont conquis de la sorte : il n'a plus eu qu'à se laisser mener par eux.

Mieux encore. Newman a aimé les Pères comme des amis. Nous ne relisons pas sans émotion les *Saints d'autrefois* qui sont un de ses plus beaux livres. M. Gorce nous rappelle tout ce qui fait le charme prenant d'un tel ouvrage, et il a raison. Il faut souhaiter que, grâce à lui, beaucoup apprennent de Newman le chemin qui mène aux Pères de l'Église, et qu'après avoir trouvé dans *Saints d'autrefois* un introducteur et un guide, ils se mettent aussi à lire les œuvres mêmes de nos vieux saints.

Dijon.

Gustave Bardy.

« Psychopathologie et direction »

En septembre 1929, se tenait à Luxembourg la Semaine d'ethnologie religieuse. Une conférence du P. de Sinéty était annoncée : elle porterait sur la psychopathologie religieuse. A vrai dire, ce sujet nous avait d'abord paru étrange : quel rapport avait-il avec la famille, à laquelle étaient consacrées les séances de la Semaine? Au milieu des travaux spécialisés sur la famille annamite ou malgache, ou d'études plus générales sur les méthodes de l'ethnologie, la psychopathologie religieuse faisait figure de bloc erratique. Or, dès que la parole claire et chaude du P. de Sinéty se fut fait entendre, tout le monde était conquis. Même si sa conférence eût été un hors-d'œuvre, on l'eût applaudie avec entrain. Mais elle trouvait parfaitement sa place dans l'ensemble, car la sociologie religieuse est très souvent en présence de phénomènes morbides, et d'autant plus morbides qu'ils s'amplifient en devenant collectifs.

L'exposé du P. de Sinéty, bien au courant, solide, instructif, révélait un savant authentique. Ce savant avait pour domaine propre les insectes. Docteur ès sciences avec une thèse sur la parthénogenèse des phasmes (1901), il continua, jusqu'en 1920, à publier des travaux originaux d'entomologie. Cependant il avait été nommé professeur au scolasticat de Vals : d'un domaine très spécial de la biologie, son enseignement et sa pensée allaient porter désormais sur la biologie totale, sur la philosophie de la nature. C'est ainsi qu'il fut amené à étudier la perception, puis les maladies mentales.

On sait que ce grand professeur a été ravi en 1930 à ses élèves et à la Compagnie de Jésus. Des amis anonymes ont voulu garder son souvenir et sauver les articles publiés par lui sur la pathologie de l'esprit. Le volume, édité chez Beauchesne, contient un recueil qui, pour avoir paru à diverses époques en morceaux détachés, n'en possède pas moins une rigoureuse unité et traite suffisamment toutes les questions relatives au sujet. Il est intitulé : *Psychopathologie*

et direction (1). Nous le recommandons chaudement aux prêtres, aux éducateurs, à tous ceux qui ont à conduire des êtres humains. Nous osons ajouter qu'à beaucoup d'étudiants en psychologie qui n'ont pas le temps, ou le courage, ou la capacité, d'aborder les grands traités de psychiatrie, il rendra de grands services. Il pourrait même être mis dans les mains d'élèves sérieux de nos classes de philosophie, pour préparer une « matière à option ».

Avant tout, il importe de connaître les maladies mentales. Le P. de Sinéty n'essaie pas de les classer par leurs causes trop mal connues, encore qu'il dise brièvement ce qu'on sait de ces causes. Il distingue les maladies qui affectent la raison, soit en son exercice total (psychoses généralisées), soit en une région déterminée (psychoses systématisées). Après les psychoses, maladies du jugement, il distingue les névroses, maladies psychiques laissant subsister le jugement. Se plaçant au point de vue pratique des prêtres et des éducateurs, le P. de Sinéty n'énumère pas toutes les psychoses ou névroses : il ne décrit pas, par exemple, la paralysie générale, sans doute parce qu'elle reproduit les symptômes d'autres maladies mentales. Il ne décrit pas davantage les insuffisances mentales, comme le myxœdème, qui pourtant peuvent intéresser les éducateurs.

L'hystérie, la neurasthénie et la psychasthénie fournissent aux confesseurs une immense occupation. Elles auront donc, dans le volume, la place qui leur revient de droit. L'hystérie est expliquée par son histoire : l'ancienne maladie décrite ou plutôt créée par Charcot s'est transformée par la critique de Babinski et de Dupré ; elle consiste en mythomanie et pithiatisme. La neurasthénie était une maladie assez vague : des études plus précises l'ont scindée en plusieurs affections, les unes d'origine nettement organique, les autres d'origine psychique. La psychasthénie est traitée principalement au point de vue des scrupules et des phobies. Sur toutes ces maladies, des anecdotes tragiques ou savoureuses nous sont contées, bien propres à former l'expérience des futurs directeurs de conscience.

Les deux dernières sections sont consacrées, l'une à la psy-

(1) 255 p. in-12. Paris, Beauchesne, 1934.

chopathologie religieuse (c'est la belle conférence de Luxembourg, dont nous parlions tout à l'heure), la dernière à des conseils pratiques concernant les vocations sacerdotales et religieuses. Ces conseils, évidemment très sages, sont précis, distinguant entre divers emplois de vie (ministère paroissial, professorat, etc.). Les paranoïaques doivent être absolument écartés. Les sujets atteints de diverses psychoses (excepté la psychose perverse) sont susceptibles d'être acceptés moyennant certaines conditions. Des conseils non moins excellents et précis sont donnés pour améliorer l'état des névrosés.

GASTON RABEAU.

Société Française d'Études Mariales

La Société Française d'Études Mariales est née d'un échange de pensées que faisaient surgir des conversations très fraternelles de religieux de divers ordres et de prêtres séculiers. Ils étaient rassemblés pour un pèlerinage en l'honneur de la Sainte Vierge : on causa, on discuta, et on fit le projet de se réunir pour traiter méthodiquement de ce qui avait paru si utile.

On songeait à *glorifier la Sainte Vierge, et à pénétrer plus avant dans l'intelligence de son Mystère.* Pour atteindre ce but, il ne fallait ni venir en multitude, ni monter des manifestations en apparat; ce qui d'ailleurs est très louable; il fallait en toute simplicité émettre et discuter les pensées qui sembleraient utiles et fécondes. Dans ce programme de liberté que l'Église laisse à ses enfants qui veulent lui être très fidèles, on discuterait très fraternellement, ce qui veut dire fermement, n'ayant d'autre souci que de servir la vérité et par là glorifier notre Mère et notre Reine.

Ainsi c'est d'un regard vers Celle qui est « Siège de la

Sagesse » qu'est né ce projet qui, ayant mûri, se présente aujourd'hui.

*
* *

La Société Française d'Études Mariales se propose donc de promouvoir *l'étude du Mystère de Marie* dans l'intelligence duquel on voudrait pénétrer davantage.

— Elle se dit *française* parce que l'étude à laquelle elle veut s'appliquer et les travaux qu'elle pense faire surgir en commun se feraient en langue française. — Mais elle accueillerait volontiers quiconque viendrait à elle dans ces limites du langage français, sans aucune considération de nationalité.

Pour réussir dans son projet, voici ce que la *Société* espère réaliser :

1° *Des Journées d'études* longuement préparées où seraient discutées des questions jugées importantes pour faire avancer dans l'intelligence du Mystère de Marie.

2° *Un Bulletin* qui rendrait compte de ces Journées d'études, et publierait une bibliographie critique de tout ce qui intéresse le Mystère de Marie. — Il permettra aussi d'accueillir des notes et d'échanger des communications importantes sur le même sujet.

3° *Une aide* aux travailleurs qui seraient empêchés de publier des mémoires de valeur pour lesquels ils ne disposeraient pas des moyens nécessaires.

Bref, ce serait un effort de *coordination fraternelle* où l'on voudrait s'entr'aider afin d'élucider le plus possible ce qui se réfère au Mystère de Marie : *Doctrine, Histoire, Spiritualité.*

Mais il est bien clair que ce travail ne peut s'assurer qu'en collaborant d'une façon très simple autant que cordiale et en mettant en commun les fruits de sa recherche et de son labeur.

Pour arriver à ces fins, la Société est dirigée par un *Bureau* de *sept* membres, auxquels sont adjoints un *Secrétaire* et un *Trésorier*. Ce Bureau, à qui il incombera de diriger les efforts et de les coordonner, sera formé de prêtres séculiers et de religieux appartenant à diverses congrégations.

La Société comprend des prêtres et des laïques.

Comme elle entend cheminer humblement, afin de se livrer à son travail, sans rien qui vienne l'en distraire, la Société d'Études Mariales évitera la grande publicité.

Pour y entrer, il faut être admis par le Bureau, sur la présentation d'un membre de l'Association. Ceci était indispensable pour garder aux Journées leur caractère de journées d'études, dans une atmosphère vraiment fraternelle et cependant très libre.

Pour subvenir à toutes les dépenses exigées par le but visé et par une nette organisation, il a fallu envisager une *cotisation.*

La qualité de *membre titulaire* s'acquiert par un versement annuel de 100 francs.

On accepte des *membres honoraires*, à qui serait donné le titre de membre *Fondateur* pour un versement d'au moins 1000 francs, de membre *Bienfaiteur* pour un versement de 500 francs.

On estime que le *Bulletin* paraîtrait *deux fois par an.* Il sera servi gratuitement aux membres titulaires de la Société dont, avec les Journées, il forme le lien.

Pour ceux qui ne sont pas membres titulaires, le *Bulletin* serait mis en vente au prix de 30 francs par an.

Le *Bulletin* sera édité aux Cahiers de la Vierge (Éditions du Cerf — Juvisy, Seine-et-Oise), dont il reste cependant distinct (1).

B.-M. MORINEAU.

(1) Pour tous renseignements supplémentaires s'adresser au R.P. Morineau, 52, rue Beaunier, Paris-XIV^e^.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).